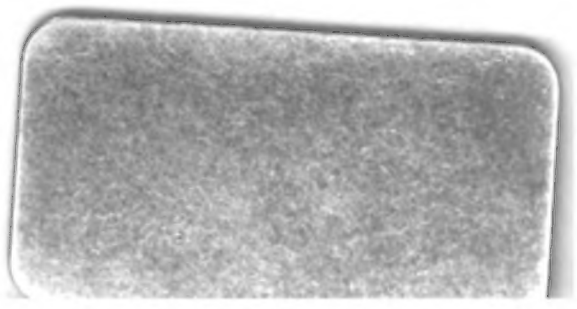
Digitized by Google

6001076040



Digitized by Google

Digitized by Google

Die

christliche Lehre

von der Versöhnung

in ihrer

geschichtlichen Entwicklung

von der ältesten Zeit bis auf die neueste.

Von

D. Ferdinand Christian Baur,

ordentlichem Professor der evang. Theologie an der Universität zu Tübingen.

Tübingen,

Verlag von C. F. Osiander.

1838.

110. i. 43.

Digitized by Google

BIBLIOTHECA BODLEIANA
DONI NUS TJU ILLU MEA

Druck der C. F. Oſiander'ſchen Buchdruckerei.

Digitized by Google

Vorrede.

Die Schrift, die ich hiemit in die Hände des Publikums übergebe, wünsche ich hauptsächlich aus dem Gesichtspunkt eines Beitrags zu einer neuen Bearbeitung der christlichen Dogmengeschichte beurtheilt zu sehen. Wie vieles in dieser, so wichtigen, theologischen Disciplin in materieller und formeller Hinsicht noch immer zu thun ist, kann keinem Kenner derselben unbekannt seyn. Schon was das Materielle betrifft, ist ja bekannt genug, wie viele Theile dieses großen Gebiets beinahe noch völlig unangebaut liegen, und von wie vielen Seiten her erst noch durch ausgedehntere und tiefer gehende Quellenstudien die Materialien zu einer zusammenhängenden, das Ganze nicht blos summarisch, sondern nach seinem specielleren Inhalt umfassenden Bearbeitung herbeigeschafft werden müssen. Es kann dieß nur allmälig, durch fortgesetzte Erforschung des Einzelnen, geschehen, und wie vieles, besonders in der neuern Zeit, für diesen Zweck schon geschehen ist, beweisen die zahlreichen Monographien, durch welche auch der Inhalt der Dogmengeschichte auf eine sehr erwünschte Weise bereichert worden ist. Doch ist auch dabei auffallend, wie selten speciellere Untersuchungen eine rein

Digitized by Google

dogmengeſchichtliche Tendenz haben. Die Verfaſſer ſolcher, die hiſtoriſche Theologie betreffender, Monographien haben es, nach dem anregenden Vorgange Neander's, meiſtens vorgezogen, irgend eine bedeutendere kirchliche Individualität zum Gegenſtand ihrer Darſtellung zu wählen, und der Gewinn, welcher für die Dogmengeſchichte hieraus hervorgeht, beſchränkt ſich daher auf die engbegrenzte Sphäre eines einzelnen Individuums und des Zeitalters deſſelben. Eigentlich dogmengeſchichtliche Monographien, in welchen die Geſchichte eines einzelnen Dogma's, in ſeinem ganzen Umfang, durch eine zuſammenhängende, ſoviel möglich vollſtändige Entwicklung, durch alle Zeiten fortgeführt wird, gibt es im Grunde noch nicht, ſoſehr dieß zu bedauern iſt, da nur auf der Grundlage ſolcher Vorarbeiten ein gründliches Werk über das Ganze zu erwarten iſt. Aus dieſem Grunde glaube ich durch die ſpecielle Bearbeitung eines Dogma's, das in den ganzen Zuſammenhang der chriſtlichen Glaubenslehre ſo tief eingreift, und eine ſo bedeutende Reihe der verſchiedenartigſten Anſichten und Theorien aus ſich entwickelt hat, wie die chriſtliche Lehre von der Verſöhnung keine überflüſſige Arbeit unternommen zu haben. Ob es mir gelungen iſt, alles, was zur vollſtändigen Geſchichte dieſes Dogma's gehört, zuſammenzubringen, und nichts zu überſehen, was etwa noch beachtet zu werden verdient hätte, muß ich dem Urtheil Anderer anheimſtellen, für deren Belehrungen ich ſehr dankbar ſeyn werde, ich kann hier nur die Verſicherung geben, daß ich zwar manches, was

Digitized by Google

zur reicheren literariſchen Ausſtattung meines Buches hätte dienen können, abſichtlich übergangen, dagegen aber nichts gegeben habe, was nicht auf eigenen ſorgfältigen Studien beruht, wie die ebendeßwegen überall aus den Quellen beigebrachten Belege von ſelbſt zeigen.

Das Materielle iſt jedoch nur die Eine Seite der Aufgabe des Dogmenhiſtorikers, wichtiger nicht nur, ſondern auch ſchwieriger iſt die formelle, den vor uns liegenden, objektiv gegebenen, Stoff ſo aufzufaſſen, daß in der geſchichtlichen Darſtellung die innere Bewegung des Begriffs ſelbſt ſich darſtellt. Daß in dieſer Hinſicht ganz beſonders auf dem Boden der Dogmengeſchichte erſt noch eine neue Bahn gebrochen werden muß, kann ſchon der noch immer gangbare Name dieſer Wiſſenſchaft zeigen, der für ſich ſchon den ihrer Behandlung noch anhaftenden Mangel zu erkennen gibt. Solange die ſogenannte Dogmengeſchichte nicht zu einer Geſchichte des chriſtlichen Dogma's fortgeſchritten iſt, hat ſich in ihr auch aus der Vielheit und Mannigfaltigkeit des mit ihrem Namen bezeichneten Stoffs die Idee der Einheit noch nicht entwickelt, ohne deren Bewußtſeyn ihrem Inhalt die wahrhaft wiſſenſchaftliche Form nicht gegeben werden kann. Würde ſchon die, die äußern Fakta zum Gegenſtand ihrer Darſtellung nehmende, Geſchichte ihres Namens nicht würdig ſeyn, wenn ſie nur Fakta an Fakta reihte, ohne in den innern Zuſammenhang des Geſchehenen einzudringen, ſo muß dieſe Forderung einer die innere Einheit verfolgenden Darſtellung mit um ſo größerem Recht an eine hiſtoriſche Disciplin gemacht werden,

Digitized by Google

die nicht Geſchehenes, ſondern Gedachtes, nicht Aeußeres, ſondern Inneres, die ausgeſprochenen Gedanken des Geiſtes, zu ihrem unmittelbaren Objekt hat. Und doch iſt die Dogmengeſchichte in ihrer gewöhnlichen Behandlungsweiſe kaum etwas anderes, als ein Aggregat von Vorſtellungen und Meinungen, in Anſehung welcher man ſo oft nicht weiß, warum das Einzelne gerade an dieſem Orte und nicht ebenſo gut an einem andern ſeine beſtimmte Stelle gefunden hat. So wenig aber geläugnet werden kann, daß Einheit und Zuſammenhang die Seele jeder geſchichtlichen Darſtellung ſeyn müßen, ſo wenig kann dieſer weſentlichen Forderung durch jenen ſubjektiven Pragmatismus Genüge geſchehen, der an die Stelle der Objektivität der Geſchichte die Subjektivität des darſtellenden Individuums ſetzt, und zwar überall einen beſtimmten Zuſammenhang nachzuweiſen ſucht, aber ihn auch nur im Kreiſe äußerlicher Motive und innerhalb der engen Grenzen eines beſtimmten Zeitraums findet, und, wenn er ſich am höchſten erhebt, etwa die unbeſtimmten und abſtrakten Kategorien des Idealismus und Realismus, bald ſo bald anders gewendet, in Anwendung bringt. Nur wenn in der geſchichtlichen Darſtellung das Weſen des Geiſtes ſelbſt, ſeine innere Bewegung und Entwicklung, ſein von Moment zu Moment fortſchreitendes Selbſtbewußtſeyn ſich darſtellt, iſt die wahre Objektivität der Geſchichte erkannt und aufgefaßt. Dieſer Geſichtspunkt, von welchem aus es insbeſondere die Aufgabe der chriſtlichen Dogmengeſchichte iſt, das chriſtliche Dogma im Ganzen und Einzelnen

Digitized by Google

ſo zu behandeln, daß alle zeitlichen Veränderungen als die weſentlichen und nothwendigen Momente erſcheinen, durch die ſich der Begriff hindurchbewegt, um von der Negativität jeder zeitlichen Form immer weiter getrieben, Weſentliches und Unweſentliches mit dem immer ſtrengern Gericht des reinen Gedankens zu ſcheiden, und durch alle Momente hindurch ſich ſelbſt in ſeinem eigenen innerſten Weſen zu erfaſſen, liegt der hier gegebenen Darſtellung zu Grunde, in der feſten Ueberzeugung, daß nur auf dieſem Wege die Geſchichte für den denkenden Geiſt das ſeyn kann, was ſie ihrer göttlichen Beſtimmung zufolge für ihn ſeyn ſoll, die Selbſtverſtändigung der Gegenwart aus der Vergangenheit. Was ſich bei allem Wechſel zeitlicher Formen, durch den natürlichen Gang der Sache ſelbſt, als der wahre ſubſtanzielle Inhalt für das Bewußtſeyn des Geiſtes herausſtellt, was alle vorangehenden Momente ſowohl überwunden, als auch, als ſeine nothwendige Vorausſetzung, in ſich aufgenommen hat, kann allein als der weſentliche ſubſtanzielle Inhalt feſtgehalten werden. Iſt dieß die Aufgabe, welche eine den Anforderungen der Wiſſenſchaft entſprechende Geſchichte des chriſtlichen Dogma's in ihrem ganzen Umfange zu löſen hat, ſo ſey hier an einem Dogma, bei welchem man die Schwierigkeit einer ſolchen Behandlungsweiſe ebenſo wenig verkennen wird, als ihre Wichtigkeit, wenigſtens ein Verſuch dieſer Art gemacht!

Uebrigens bin ich mir, nach den bisher gemachten Erfahrungen, wohl bewußt, daß abſichtliche und unab-

Digitized by Google

sichtliche Mißverständnisse verschiedener Art, und vor allem jene Verketzerungen, in welche Hengstenberg mit seinen Genossen das Wesen des evangelischen Christenthums setzt, auch bei dieser Schrift nicht ausbleiben werden. Ich weiß aber auch, daß sie dem innern Werth derselben, mag derselbe größer oder geringer seyn, nichts entziehen, und ihrer wohlwollenden Aufnahme bei denen nicht im Wege stehen können, die für ihr Urtheil in solchen Dingen einen andern Maaßstab haben, als das blinde Geschrei der Eiferer. Möge mein Bestreben, auf dem Wege, welchen ich als den meinigen erkenne, zur Förderung der Sache der evangelischen Wahrheit in meinem Theile mitzuwirken, von dem höhern Segen des Geistes der Wahrheit begleitet seyn!

Tübingen, am 2. August 1838.

Inhalt.

Seite

Einleitung . . . . . 1 — 20

Die Idee der Verſöhnung der Mittelpunkt der Religion, ihre Form im Heidenthum, Judenthum und Chriſtenthum . . . . . 1 — 5

Verhältniß der beiden Begriffe Erlöſung und Verſöhnung, und die im Begriff der Verſöhnung an ſich enthaltenen Momente . . . . . 5 — 11

Der Entwicklungsgang des Dogma's im Allgemeinen, und die Hauptperioden deſſelben . . . . . 12 — 16

Die Arbeiten der Vorgänger . . . . . 17 — 20

Erſte Periode.

Von der älteſten Zeit bis zur Reformation 23 —282

(Standpunkt der unmittelbaren Objektivität.)

Erſter Abſchnitt.

Von der älteſten Zeit bis Anſelm von Canterbury, oder bis zu dem Anfang des zwölften Jahrhunderts . . . . . 23 —141

Erſtes Kapitel.

Die Gnoſtiker, Irenäus und Origenes . 23 — 67

Allgemeine, die Entwicklung des Dogma's beſtimmende, Gegenſätze . . . . . 23 — 26

Anfangspunkt der Entwicklung des Dogma's in dem gnoſtiſchen Dualismus und dem gnoſtiſchen Begriff der Gerechtigkeit . . . . . 27 — 29

Irenäus . . . . . 30 — 43

	Seite
Das Recht des Teufels und der Kampf des Erlösers mit dem Teufel	30 — 36
Die positive Seite der Versöhnungslehre des Irenäus	36 — 43
Origenes	43 — 67
Die Weltanschauung des Origenes	43 — 46
Die Täuschung des Teufels	46 — 51
Vergleichung des Irenäus und Origenes	52 — 54
Die Opfer-Idee des Origenes und der Widerspruch in der Theorie desselben	54 — 63
Die Logos-Idee des Origenes und sein Standpunkt überhaupt	63 — 67

Zweites Kapitel.

Die Kirchenlehrer vom vierten Jahrhundert bis zum Anfang des Mittelalters. Die beiden Gregore von Nazianz und Nyssa u. s. w. Augustin, Leo der Gr., Gregor der Gr. u. s. w.	67 — 118
Weitere Fortbildung der Theorie des Irenäus und Origenes nach ihren Hauptmomenten	67 — 87
1. Der Begriff der Gerechtigkeit	68 — 73
2. Der dem Teufel gespielte Betrug	73 — 83
3. Die Nothwendigkeit der Erlösung	83 — 87
Der an dieser Theorie genommene Anstoß, Gregor von Nazianz	87 — 90
Die Beziehung des Lösegelds auf Gott, und die diese Beziehung vermittelnden Vorstellungen, der stellvertretende Tod als Aequivalent	90 — 101
Der unendliche Werth des gottmenschlichen Leidens, und die aus den dogmatischen Streitigkeiten sich ergebenden Momente	101 — 108
Das dogmatische Bewußtseyn der Zeit: die mystische Ansicht von der Versöhnung	108 — 118

Drittes Kapitel.

Johannes Scotus Erigena	118 — 141
Platonismus und Christenthum	118 — 120
Das System des Scotus Erigena	120 — 124

Seite

Die Lehre von der Erlösung und Versöhnung . . 124—131
In dem abstrakten Begriff der absoluten Einheit kommt der Unterschied noch nicht zur Realität . . 131—136
Die Bedeutung des Scotus Erigena . . . 136—141

Zweiter Abschnitt.
Von dem Anfang der Scholastik (Anselm von Canterbury) bis zur Reformation . . . . 142—282

Erstes Kapitel.
Die Anselm'sche Satisfactionstheorie . 142—189
Fortschritt von der mythischen Gestalt des Dogma's und der Unmittelbarkeit des kirchlichen Glaubens zur Dialektik und Metaphysik des abstrakten Begriffs 142—154
Das Recht des Teufels von Anselm geläugnet, und die Nothwendigkeit der Satisfaction durch den Begriff der Sünde begründet . . . . . 154—159
Die Nothwendigkeit der Wiederherstellung des Menschen, und zwar durch den Gottmenschen . . 159—168
Die absolute objektive Nothwendigkeit des Erlösungswerkes . . . . . 168—179
Das Mangelhafte der subjektiven Seite . . . 179—181
Die Genugthuung des Gottmenschen beruht auf einer unzuläßigen Unterscheidung . . . . . 181—184
Die transcendente Metaphysik dieser Theorie . . 184—186
Ihr Verhältniß zu der frühern Lehre . . . 187—189

Zweites Kapitel.
Peter Abälard, Bernhard von Clairvaux, Robert Pulleyn, Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus . . . . . 189—214
Der Widerspruch gegen die Anselm'sche Theorie . 189—190
Peter Abälard . . . . . 190—198
Seine Uebereinstimmung mit Anselm und sein Gegensatz zu Anselm . . . . . 191—193
Das psychologisch-moralische Moment der Liebe . 193—196
Die Idee der Gerechtigkeit . . . . . 196—198

Seite

Bernhard von Clairvaux, als Gegner Abälard's, für die alte Lehre von der Gewalt des Teufels . . 199—204
Robert Pulleyn auf Abälard's Seite . . . 205—206
Hugo von St. Victor. Verschiedene Elemente seiner Lehre . . . . . 206—208
Petrus Lombardus steht Abälard sehr nahe, und hebt besonders das psychologisch sittliche Moment des Todes Christi hervor . . . . . 208—214

Drittes Kapitel.

Bonaventura, Thomas von Aquinum, Duns Scotus. — Joh. Wikliff und Joh. Wessel . . . . . 214—282
Die Periode der systematisirenden Scholastik . . 214—218
Bonaventura . . . . . 218—230
Annäherung an die Anselm'sche Satisfactionstheorie in dem Moment der Schicklichkeit der Satisfaction, die nur von einem Gottmenschen geleistet werden kann . . . . . 218—222
Die Satisfaction durch ein Strafleiden . . . 223—226
Die Nothwendigkeit der Satisfaction. Verschiedene Gesichtspunkte: Läugnung einer absoluten Nothwendigkeit . . . . . 226—230
Thomas von Aquinum . . . . . 230—248
Verschiedene Gesichtspunkte und Fragen in Betreff des Leidens Christi . . . . . 230—234
Der Leiden Christi als Verdienst, Satisfaction, Opfer und Lösegeld . . . . . 235—239
Die Wirkungen des Leidens Christi . . . . 239—244
Keine absolute Nothwendigkeit der Genugthuung . 245—248
Duns Scotus . . . . . 248—258
Läugnet die Unendlichkeit der Schuld und die Unendlichkeit des Verdienstes . . . . . 248—252
Direkter Gegensatz zur Anselm'schen Satisfaktionstheorie . . . . . 252—258
Die Differenz des Thomas von Aq. und des Duns Scotus in Hinsicht der satisfactio superabundans 258—263

Seite

Die tiefere Bedeutung des Gegenſatzes dieſer beiden Scholaſtiker: die abſolute Nothwendigkeit und die abſolute Freiheit in Gott . . . . . 263—269
Uebergewicht der ſcotiſtiſchen Lehrweiſe bei den ſpätern Scholaſtikern: der Nominalismus . . . 270—272
Die Vorläufer der Reformation . . . . 272—282
Joh. Wikliff . . . . . 273—275
Joh. Weſſel . . . . . 276—281
Die Idee der freien Subjektivität . . . . 281—282

Zweite Periode.

Von der Reformation bis zur Kant'ſchen Philoſophie . . . . . 285—562

(Uebergang von dem Standpunkt der unmittelbaren Objektivität zu dem Standpunkt der Subjektivität.)

Erſter Abſchnitt.

Von der Reformation bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts . . . . . 285—477

Erſtes Kapitel.

Die Reformation. Die Lehre der Concordienformel und der ihr folgenden lutheriſchen Theologen. Andreas Oſiander und Calvin. Die Lehre der katholiſchen Kirche . . . . . 285—352
Die Reformation als der Fortſchritt des Geiſtes zum Princip der freien Subjektivität . . . . 285—288
Melanchthon und Luther . . . . . 288—291
Die Satisfactionstheorie der Concordienformel und ihr Verhältniß zur Anſelm'ſchen . . . . 291—304
Die Beſtimmungen der lutheriſchen Theologen . 305—313
Das Moment der der lutheriſchen Theorie eigenthümlichen obedientia activa . . . . . 313—316
Andreas Oſiander . . . . . 316—331
Das Verhältniß ſeiner Rechtfertigungslehre zur lutheriſchen . . . . . 316—327

	Seite
Die Oſiander'ſche Lehre vom Gottmenſchen . .	327—331
Die Lehre Calvins von dem Gehorſam Chriſti und der Einigung der Gläubigen mit Chriſtus . .	331—338
Die Lehre der katholiſchen Kirche, ihre Uebereinſtimmung mit der proteſtantiſchen und ihre Differenz von derſelben	339—350
Tiefer liegender Gegenſatz der beiden Lehrbegriffe .	350—352

Zweites Kapitel.

Der Widerſpruch des Joh. Piſcator .	352—370
Die Lehre vom thuenden Gehorſam die ſchwache Seite der lutheriſchen Satisfactionstheorie . . .	352—354
Die Gründe und Argumente Piſcators gegen dieſelbe	354—357
Nähere Erörterung der Momente des Streits zwiſchen Piſcator und den lutheriſchen Theologen, beſonders in Hinſicht des Verhältniſſes des doppelten Gehorſams zur Rechtfertigung	357—366
Weitere Geſchichte des Streits	366—367
Vergleichung der drei Theorien, der lutheriſchen, der Oſiander'ſchen und der des Piſcator . . .	368—370

Drittes Kapitel.

Die Lehre des Fauſtus Socinus und der Socinianer	371—414
Der eigenthümliche Charakter des Socinianismus	371—374
I. Die negative Seite der ſocinianiſchen Lehre :	374—394
Die ſocinianiſche Beſtreitung der proteſtantiſchen Satisfactionstheorie, zunächſt gerichtet gegen die Grundlage derſelben, den Begriff der Gerechtigkeit	374—377
Die Hauptargumente gegen die Satisfactionslehre	377—388
Der innere Widerſpruch des Satisfactionsbegriffs	377—380
Der Widerſpruch des thuenden und leidenden Gehorſams	380—382
Die faktiſche Unmöglichkeit des leidenden und thuenden Gehorſams Chriſti	382—385
Die Unvereinbarkeit der Satisfaction mit dem Begriff des Menſchen, als eines ſelbſtthätigen und ſittlichen Subjekts	385—388

	Seite
Die abwehrende Polemik der proteſt. Theologen .	388—391
Die exegetiſchen Momente der ſocin. Lehre . .	391—394
II. Die poſitive Seite der ſocinianiſchen Lehre .	395—414
Die Verſöhnung als Willensakt des Subjekts .	395—396
Die Reue und der Gehorſam: der rechtfertigende Gehorſam und der rechtfertigende Glaube . .	396—404
Die Vermittlung der Sündenvergebung durch Chriſti Tod und Auferſtehung: die ſubjektive Nothwendigkeit des Todes	404—408
Die göttliche Würde Chriſti	409—411
Der charakteriſtiſche Unterſchied des ſocinianiſchen und proteſtantiſchen Standpunkts: die Strafgerechtigkeit Gottes und die Seligkeit des Menſchen	411—414

Viertes Kapitel.

Die Theorie des Hugo Grotius . . .	414—435
Der Geſichtspunkt, von welchem Grotius ausgeht, und die Hauptpunkte ſeiner Theorie	414—419
Ihre Verſchiedenheit von der kirchlichen und ihre Uebereinſtimmung mit der ſocinianiſchen Lehre . .	419—429
Ihr Unterſchied von der ſocinianiſchen und ihr eigenthümlicher Charakter	429—435

Fünftes Kapitel.

Joh. Crell. Die Arminianer . . .	435—451
Joh. Crell's Vertheidigung der ſocin. Lehre gegen H. Grotius: die Idee des Straferempels . . .	436—442
Die Lehre der Arminianer, auf der objektiven Seite zwiſchen der kirchlichen Lehre und der ſocin. vermittelnd	442—448
auf der ſubjektiven an die letztere ſich anſchließend	448—451

Sechstes Kapitel.

Der Standpunkt des Dogma's in der zweiten Hälfte des ſiebzehnten und der erſten des achtzehnten Jahrhunderts. Rückblick auf die Myſtiker. J. C. Dippel	451—477
Die kirchliche und die ſocinianiſch-arminianiſche Theorie	451—454

Seite

Buddeus, Pfaff u. A. Die Leibniz-Wolf'sche Philosophie . . . . . 454—459
Die mystische Seite der Entwicklung des Dogmas . 459—477
Die Mystiker der protest. lutherischen Kirche . . 459—467
Schwenkfeld . . . . . 459—463
Weigel . . . . . 463—465
Böhme . . . . . 465—467
Die Quäker und ihre mystische Idee der Erlösung . 467—471
Dippel's Widerspruch gegen das Deklaratorische der Rechtfertigung: das mystische und das socinianische Element seiner Lehre . . . . . 471—477

Zweiter Abschnitt.

Von J. G. Töllner bis zur Kant'schen Philosophie 478—562

Erstes Kapitel.

Töllner's Bestreitung der Lehre vom thuenden Gehorsam und die Gegner desselben . . . . . 478—505
Die Bedeutung des Töllner'schen Angriffs . . 478—479
Die Hauptargumente Töllner's, betreffend
1. die Person Christi . . . . . 480—482
2. das Amt Christi . . . . . 482—486
3. den Begriff der Genugthuung . . . . 487—488
Die Aufgabe der Töllner'schen Untersuchung und das Resultat, auf welches sie führte, oder das Moment derselben, in Beziehung auf die Satisfactionstheorie überhaupt . . . . . 488—494
Der in der Töllner'schen Untersuchung sich darstellende Umschwung der dogmatischen Ansicht überhaupt 494—502
Die Gegner Töllners . . . . . 502—505

Zweites Kapitel.

Die Gegner der Genugthuungslehre überhaupt, Steinbart, Eberhard, Bahrdt, Henke, Löffler u. A. . . 505—530
Die allgemeine Richtung der Zeit . . . . 505—507

Seite

Die Steinbart'sche Glückseligkeitslehre und ihr schroffer Gegensatz zur Satisfactionstheorie . . . 507—511
Die Eberhard'sche Apologie des Sokrates und ihre Straftheorie . . . . . 511—514
Der Löffler'sche Beweis der Unmöglichkeit der Sündenvergebung . . . . . 514—520
Die Vereinbarkeit dieses Resultats mit der Lehre der Schrift und die Voraussetzung einer Accommodation 520—526
Löfflers eigene Vorstellung hierüber . . . . 527—530

Drittes Kapitel.

Die Vertheidiger der kirchlichen Lehre, Michaelis, Seiler, Döderlein, Storr u. A. . . . . 530—562
Die andere Seite des fortschreitenden Dogmas . 530—532
bestehend in folgenden Hauptmomenten:
1. Die Rechtfertigung des Begriffs positiver Strafen 532—536
2. Die Besserung nicht die Ursache, sondern die Folge der Sündenvergebung . . . . 536—537
3. Die Grotius'sche Idee des Strafexempels . 536—540
Die Storr'sche Theorie, ihr Verhältniß zur Anselm'schen und socinianischen Lehre, und das Mangelhafte ihrer Begründung . . . 540—546
Zurückführung der Theorie auf das bloße Faktum: der Tod Jesu als die zweckmäßigste Erklärung der Sündenvergebung, nach Döderlein, Morus, Knapp, Schwarze u. A. . . . 546—551
Die Unterscheidung eines thuenden und leidenden Gehorsams auf sich beruhend . . . 552—554
4. Die Accommodations-Idee und ihr Zusammenhang mit der ganzen Ansicht der Zeit . . 555—562

Dritte Periode.

Von der Kant'schen Philosophie bis auf die neueste Zeit . . . . . 563—752
(Standpunkt der durch die Subjektivität vermittelten Objektivität.)

Seite

Erstes Kapitel.

Kant und die der Kant'schen Philosophie folgenden Theologen: Tieftrunk, Süskind, Stäudlin, C. Ch. Flatt u. A. — Krug. — De Wette, Bretschneider, Schott . . . . . 565—614

Die kritische Philosophie der entscheidende Wendepunkt des Uebergangs von der Subjektivität zur Objektivität: ihre Bedeutung für die Lehre von der Versöhnung . . . . . 565—567

Schwankende Ansichten der Kant'schen Theologen: Tieftrunk, Süskind . . . . . 568—575

Die von Kant selbst aufgestellte Theorie . . . 575—580

Beurtheilung derselben . . . . . 580—584

Weitere Ausbildung der moralischen Versöhnungstheorie durch C. Ch. Flatt, Stäudlin u. A. . 584—589

Krug: die Antinomie der Vernunft und ihre Lösung 589—592

Das Verhältniß der Kant'schen Theorie zum Faktum des Todes Jesu und zur neutestamentlichen Lehre 592—605

Der Tod Jesu als Symbol . . . . . 593—595

Die moralische Interpretation Kants . . . 596—597

Die Accommodations-Hypothese, theils verworfen, theils beibehalten . . . . . 597—602

Unterscheidung der Lehre der Apostel von der Lehre Jesu . . . . . 602—604

Die Lehre der Apostel, als Erzeugniß der Verhältnisse, in welchen sie lebten . . . . . 604—605

Die subjektive Nothwendigkeit des Todes Jesu . 605—608

Die Subjektivität in ihrer Negativität und Haltungslosigkeit bei Schott und Bretschneider . . . 608—614

Zweites Kapitel.

Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre, ihre Freunde und Gegner . . 614—648

Bedeutung und Charakter der Schleiermacher'schen Glaubenslehre: mystische Auffassungsweise des Dogma's im Gegensatz zur magischen und empirischen 614—619

	Seite
Nähere Beſtimmung des Begriffs der Lebensgemeinſchaft in ſeinem Zuſammenhang mit der Lehre von der Perſon Chriſti	619—634
Die geſchichtliche Exiſtenz des urbildlichen Erlöſers	619—627
Die weſentliche Einheit Gottes und des Menſchen das chriſtliche Princip der Verſöhnung . . .	627—628
Der Fortſchritt der Entwicklung des Dogma's in der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre und das Ungenügende ihres Standpunkts, beſonders durch Vergleichung mit dem Kant'ſchen nachgewieſen . .	628—634
Weitere Darſtellung der Schleiermacher'ſchen Lehre von der Verſöhnung	635—638
Die beiden Hauptmomente der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre von den Freunden und Gegnern nicht genug beachtet	638—641
Nitzſch: ſchwankender Begriff der Verſöhnung .	641—642
Steudel: Polemik gegen Schleiermacher und Annäherung an ihn, Hinausgehen über die kirchliche Lehre	642—648

Drittes Kapitel.

Neue Verſuche einer Verſöhnungstheorie, hauptſächlich im Gegenſatz gegen die kirchliche Lehre, und dadurch veranlaßte neue Rechtfertigungen der letztern. Klaiber, Menken, Stier. Die evang. Kirchenzeitung, Göſchel . . 648—688

Die Klaiber'ſche Unterſuchung	649—656
Antitheſe gegen die kirchliche Lehre	649—652
Der Tod Chriſti befreit vom Geſetz, aber nicht durch Satisfaction	652—653
Reale Lebensmittheilung durch Chriſtus . . .	653—654
Das Mangelhafte dieſer Darſtellung . . .	654—656
Die Hafenkamp-Menken'ſche Verſöhnungslehre .	656—664
Nachdrücklicher Widerſpruch gegen die kirchliche Satisfaktionslehre	656—661
Die ſittliche Tendenz der Menken'ſchen Lehre . .	661—664
Die Stier'ſche Darſtellung der Lehre von der Verſöhnung	665—671

Seite

Der Zorn Gottes und die Nothwendigkeit des Todes Christi, nicht im Sinne der kirchlichen Lehre . 666—670
Annäherung an J. Böhme . . . . . 670—671
Reaktion der evang. Kirchenzeitung gegen die Bestreiter der kirchlichen Lehre . . . . . 671—682
Versuch einer neuen Begründung der Anselm'schen Theorie . . . . . 673—674
Manichäischer Charakter dieser neuen Theorie . . 674—679
Falsche Behauptungen über die Anselm'sche Lehre . 679—682
Göschel's Versuch einer juristischen Rechtfertigung der Satisfactionslehre . . . . . 682—688
Hauptsätze dieser Theorie . . . . . 683—684
Unhaltbarkeit derselben . . . . . 684—688

Viertes Kapitel.

Die neueste Entwicklungs-Epoche des Dogma's. Fichte, Daub, Hegel, Marheineke. Die Gegner der Hegel'schen Lehre. Schluß . . . . . 688—752
Die beiden Hauptmomente, das objektive und subjektive, oder das spekulative und historische, in ihrer gegenseitigen Beziehung . . . . . 688—691
Das rein spekulative oder metaphysische Moment in seiner weitern Entwicklung
1. in Fichte's Anweisung zum seligen Leben . 692—696
2. in den Daub'schen Theologumena . . . 696—703
Das Verhältniß des metaphysischen und historischen Moments bei Fichte und Daub . . . . . 703—709
Die Vermittlung der beiden Momente eingeleitet durch Schelling . . . . . 709—712
Die Vermittlung derselben in der Hegel'schen Philosophie . . . . . 712—718
Die Darstellung Marheineke's . . . . . 718—722
Die Einwendungen der Gegner der Hegel'schen Lehre 723—737
Schluß . . . . . 738—743
Anm. über die neuere Geschichte des Dogma's in der katholischen Kirche . . . . . 743—752

Einleitung.

Die Lehre von der Verſöhnung des Menſchen mit Gott, oder Gottes mit dem Menſchen, iſt der Mittelpunct jeder Religion. Die allgemeine Aufgabe, welche die Religion realiſiren ſoll, erhält in dem Begriff der Verſöhnung ihre tiefſte und innerlichſte Bedeutung. Hat die Religion überhaupt, ihrem allgemeinſten Begriff nach, das Verhältniß Gottes und des Menſchen zu ihrem Gegenſtand, ſo ſtellt ſich dieſes Verhältniß ſogleich als ein doppeltes dar, auf der einen Seite als der Unterſchied des Menſchen von Gott, auf der andern als die Einheit des Menſchen mit Gott. Die Beziehung, in welcher dieſe beiden Seiten zu einander ſtehen, gibt dem Begriff der Religion die Bewegung, durch welche er in ſeine Momente auseinandergeht, und ſich mit ſich ſelbſt vermittelt. Beſteht nun dieſe Vermittlung, durch welche der Begriff der Religion ſich ſelbſt realiſirt, darin, daß die Trennung des Menſchen von Gott als eine in ſeiner Einheit mit Gott aufgehobene und ausgeglichene aufgefaßt wird, ſo bezeichnet der Begriff der Verſöhnung den Punct, in welchem das eine Moment in das andere übergeht: die Möglichkeit dieſes Uebergangs aus dem Getrenntſeyn von Gott in das Einsſeyn mit Gott ſoll die Lehre von der Verſöhnung nachweiſen und zum klaren Bewußtſeyn bringen. Schon hieraus erhellt, daß alles, was die verſchiedenen Religionen als weſentlich ver-

ſchiedene Hauptformen der Religion von einander unterſcheidet, und in ein beſtimmtes Verhältniß zu einander ſezt, ganz beſonders in der Lehre von der Verſöhnung hervortreten muß. Wie das Chriſtenthum vom Heidenthum und Judenthum ſich dadurch unterſcheidet, daß in ihm allein das Verhältniß des Menſchen zu Gott, ſeiner doppelten Seite nach, zu dem Gegenſaz der Sünde und Gnade wird, in deſſen Vermittlung das Weſen der Erlöſung beſteht, ſo hat auch nur im Chriſtenthum der Begriff der Verſöhnung ſeine wahrhaft reelle Bedeutung. Die nur im Chriſtenthum in der Perſon des Gottmenſchen offenbar gewordene Einheit des Göttlichen und Menſchlichen ſchließt auch die beiden Begriffe der Erlöſung und Verſöhnung in ſich: was in jenen beiden andern Religionen nur als unbeſtimmtes Bedürfniß und als dunkle Ahnung ſich ausſpricht, und, ſo weit es zum Bewußtſeyn gekommen iſt, nur in einer ſehr unvollkommenen Form ſich darſtellt, hat im Chriſtenthum allein ſeine Vollendung und Realität in der durch Chriſtus, als dem Gottmenſchen, geſtifteten Erlöſung und Verſöhnung. Je tiefer der Zwieſpalt des Menſchen mit ſich ſelbſt und der Gottheit, welchen die Religion zum Bewußtſeyn bringen muß, und in keiner ihrer verſchiedenen Formen ganz unbeachtet laſſen kann, die Trennung des endlichen Geiſtes vom abſoluten, in das Bewußtſeyn des Menſchen eingreift, deſto mehr kommt auch die Idee der Verſöhnung zu ihrer wahren Bedeutung, deſto tiefer muß auch ihre Realität, die Einheit des Menſchlichen mit dem Göttlichen, auf welcher die Verſöhnung des Menſchen mit Gott beruht, begründet werden. Im Heidenthum, oder in denjenigen Formen der alten Religion, in welchen der Menſch noch ganz in der Unmittelbarkeit des natürlichen Seyns ſteht, hat auch die Idee der Verſöhnung noch ganz die Form einer Unmittelbarkeit, welche den Begriff eigentlich noch nicht ſeine Stelle finden läßt, indem, wo der Gegenſaz noch nicht in ſeiner Schärfe hervorgetreten iſt, auch von keiner Vermittlung

deſſelben, oder keiner Verſöhnung, die Rede ſeyn kann. Auf dem rein objectiven, das Gottesbewußtſeyn durch das Naturbewußtſeyn vermittelnden und verhüllenden, Standpunct dieſer Form der Religion kann das Weſen der Verſöhnung nur in dem Einswerden des einzelnen Individuums mit dem Leben der Natur, dem Zerfließen des ſubjectiven perſönlichen Gefühls mit dem objectiven allgemeinen Naturgefühl, in der Hingabe des ganzen Weſens an das allumfaſſende Eine, in welchem das beſchränkende Bewußtſeyn der Endlichkeit aufgehoben iſt, beſtehen. Dieſes allgemeine Grundgefühl geſtaltet ſich in den verſchiedenen Formen der alten Religion, ihrem Character gemäß, auf verſchiedene Weiſe, immer aber iſt das Höchſte, worin ſich der Menſch verſöhnt, und über das Endliche zum Abſoluten erhoben weiß, nur die Einheit mit der Natur und dem allgemeinen ſubſtanziellen Seyn und Leben. Hat ſich das religiöſe Bewußtſeyn zum Glauben an mythiſche, von dem Boden des Naturlebens ſich losreißende, den Character menſchlicher Perſönlichkeit an ſich tragende Götter erhoben, ſo iſt dadurch zwar ein weiterer Schritt geſchehen, durch welchen die Idee der Verſöhnung dem Bewußtſeyn des Menſchen näher kommen kann, aber die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen iſt, ſoweit ſie in der Anſchauung dieſer mythiſchen Weſen ſich darſtellt, wie es der Begriff des Mythiſchen von ſelbſt mit ſich bringt, eine blos vorgeſtellte und bildliche, darum auch dem Menſchen noch ganz äuſſerlich bleibende, noch nicht zur concreten Wirklichkeit des Lebens und zur innern Wahrheit des Bewußtſeyns gewordene. In der jüdiſchen Religion erhebt ſich das religiöſe Bewußtſeyn über die Natur, und der Menſch ſtellt ſich als freies, perſönliches Weſen dem über der Natur ſtehenden freien, perſönlichen Gott gegenüber, aber an die Stelle des Naturbewußtſeyns tritt das Volks- und Staatsbewußtſeyn, deſſen weſentliche Beſtimmung das Geſez iſt. Das von Gott geoffenbarte und ſeinem Volk als nothwendige Norm des theo-

Verhältniß der beiden Begriffe, durch seine erlösende Thätigkeit in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseyns, d. h. seine Unsündlichkeit und Vollkommenheit, auf, durch seine versöhnende Thätigkeit in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit. Da zu dem Begriff der Schuld auch der Begriff der Strafe gehört, sofern die Schuld an sich nur durch Strafe aufgehoben werden kann, so kann aus dieser Unterscheidung leicht die Meinung entstehen, der Begriff der Versöhnung beziehe sich ebenso auf das Aeußere, die Aufhebung des den äußern Zustand des Menschen betreffenden Strafverhältnisses, wie dagegen der Begriff der Erlösung auf das Innere, die innere Befreiung des Menschen von der Macht und Herrschaft der Sünde. Es ist jedoch bei dieser Bestimmung des Unterschieds der Standpunct nur auf der Seite des Menschen genommen, und das Verhältniß der beiden Begriffe ist vielmehr das umgekehrte. Wenn auch der Mensch von der Macht und Herrschaft der Sünde befreit und aus dem Zustand der Sündhaftigkeit in den Zustand einer Unsündlichkeit und Vollkommenheit versezt ist, in welchem ihm die Sünde nur noch als etwas Verschwindendes anhängt, so folgt doch hieraus noch keineswegs unmittelbar, daß er auch der Schuld der früher in ihm herrschenden Sünde enthoben ist. Sünde und Schuld verhalten sich demnach, von dieser Seite betrachtet, zu einander, wie das Verschwindende und das Bleibende, und es entsteht nun erst die Frage, wie der aus dem Zustande der Sünde herausgetretene Mensch sich auch seiner Befreiung von der Schuld der Sünde bewußt seyn könne? Da die Aufhebung der Sündenschuld nur als ein göttlicher Act gedacht werden kann, so kann der Grund ihrer Möglichkeit nur in der Idee Gottes nachgewiesen werden. Während demnach der Begriff der Erlösung zunächst nur auf das Thatsächliche geht, auf die von Gott durch die Sendung des Erlösers getroffene Veranstaltung, durch welche im Menschen eine solche geistige Veränderung bewirkt werden soll, ver-

möge welcher er aus dem Zuſtand der Sünde in den Zuſtand der Gnade übergeht, bezieht ſich der Begriff der Verſöhnung auf die die Realität der Erlöſung ſelbſt erſt begründende, ſo zu ſagen, metaphyſiſche Frage: wie ſich aus der Idee Gottes die Möglichkeit der Aufhebung der mit der Sünde, ihrer Natur nach, verbundenen Schuld begreifen läßt? Die Verſöhnung iſt ſomit eigentlich das Innere, das die Erlöſung, als das Aeuſſere, zur nothwendigen Vorausſezung hat. Als erlöst kann ſich der Menſch nur betrachten, ſofern er ſich auch mit Gott verſöhnt weiß: die Macht und Herrſchaft der Sünde, mit allem, was ſie zur Folge hat, iſt für ihn nur dann aufgehoben, wenn er ſich auch bewußt ſeyn darf, daß die Schuld der Sünde auch in Beziehung auf ſein früheres, dem Eintritt in die Gnade der Erlöſung vorangehendes, Leben von ihm genommen iſt. Da die Verſöhnung und Erlöſung nur beſondere Momente der in der Perſon des Gottmenſchen ſich darſtellenden Einheit des Göttlichen und Menſchlichen ſind, ſo muß ſich auch das hier entwickelte Verhältniß jener beiden Begriffe in der Perſon des Gottmenſchen zu erkennen geben. Es ſpricht ſich dieß in der eigenthümlichen Bedeutung aus, die der Tod Jeſu in dem allgemeinen Bewußtſeyn der Chriſten erhalten hat, ſofern er als die, der Aufnahme des Einzelnen in die vom Erlöſer geſtiftete Lebensgemeinſchaft vorangehende, objective Thatſache anerkannt iſt, durch welche der Menſch an ſich mit Gott verſöhnt iſt. Iſt Chriſtus Erlöſer durch ſeine ganze Erſcheinung und Wirkſamkeit, ſo iſt er Verſöhner durch ſeinen Tod. Es iſt ſchon als die erſte Verſtändigung des religiöſen Bewußtſeyns über die verſchiedenen Momente, die hier zu unterſcheiden ſind, anzuſehen, als die Fixirung des Begriffs der Verſöhnung in ſeinem Unterſchied von dem der Erlöſung, daß der Tod Jeſu in den Briefen des Apoſtels Paulus in ſeiner reinen Objectivität aufgefaßt iſt, als das Erſte, ſchlechthin Gegebene, das der Glaube ſchon zu ſeiner Vorausſezung haben muß, wenn

er in dem Einzelnen in seiner vollen innern Kraft sich soll entwickeln können. Die Versöhnung muß an sich vollbracht seyn, als die Tilgung der auf Jedem lastenden Gesammtschuld, wenn der Einzelne ein wahrhaft beseligendes Bewußtseyn der göttlichen Gnade gewinnen soll. Wie aber dieser Zusammenhang gedacht werden muß, und in welchem Sinne der Tod des Erlösers das Vermittelnde ist, wodurch die Versöhnung des Menschen mit Gott vollbracht ist, darüber finden wir auch bei dem Apostel Paulus nirgends eine entwickelte Theorie. In allen Stellen, in welchen der Apostel von der Bedeutung des Todes Jesu spricht, wird entweder nur die allgemeine Thatsache, daß wir durch ihn versöhnt sind mit Gott, ausgesprochen, oder dieselbe unter einen Gesichtspunct gestellt, aus welchem der innere vermittelnde Zusammenhang zwischen der äußern Thatsache des Todes und dem göttlichen Act der Versöhnung noch nicht näher zu ersehen ist. Man nehme z. B. die Stelle 2 Kor. 5, 14. 15., die unstreitig in der Reihe der Stellen, in welchen der Apostel vom Tode Jesu spricht, eine der wichtigsten ist: „wenn Einer für Alle gestorben ist, so sind ebendamit alle gestorben, damit sie, sofern sie leben, nicht sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt ist“, so liegt hierin unstreitig der Begriff des stellvertretenden Todes, sein Tod ist der Tod aller, jedoch nur so, daß das, was sich in Christus als Einheit und Princip darstellt, sich in allen andern realisirt. Wie viele Mittel-Ideen fehlen hier aber noch zu einer entwickelten Stellvertretungs-Theorie!

So liegt auch hier die neutestamentliche Lehre in einer großartigen objectiven Einheit vor uns, als einfacher, zwar nach allen Seiten hin noch unbestimmter, aber auch alle subjective Einseitigkeit ausschließender Ausdruck des religiösen Bewußtseyns. Die in dieser Einheit enthaltenen Richtungen nach der Verschiedenheit ihrer Momente hervortreten zu lassen und zum Bewußtseyn zu bringen, um das an sich noch Un-

bestimmte zu seinem bestimmten dogmatischen Begriff und Ausdruck zu erheben, mußte die Aufgabe des sich entwickelnden Dogma's seyn. An sich schon lassen sich, wenn wir den Begriff der Versöhnung entwickeln, verschiedene Richtungen denken, die aus ihm hervorgehen und zu geschichtlicher Existenz gelangen konnten. Der Begriff schließt drei Momente in sich, deren jedes sich für sich besonders geltend machen kann. Als göttlicher Act kann die Versöhnung als ein im Wesen Gottes selbst erfolgender Proceß genommen werden, durch welchen Gott sich mit sich selbst vermittelt, um den Begriff seines Wesens zu realisiren. Die Versöhnung des Menschen mit Gott geschieht, von diesem rein objectiven Standpunct aus betrachtet, nicht um des Menschen, sondern um Gottes selbst willen, der Mensch ist versöhnt mit Gott, wenn Gott sich mit sich selbst versöhnt, den Menschen als ein Moment seines eigenen Lebensprocesses aus dem Unterschiede von sich in die Einheit mit sich wieder aufnimmt. Diesem rein objectiven Standpunct steht ein ebenso rein subjectiver gegenüber, auf welchem der Mensch die Versöhnung mit Gott nur innerhalb seines eigenen Selbstbewußtseyns vollzieht, und sich mit Gott versöhnt weiß, sobald er in sich selbst das seiner Versöhnung mit Gott entgegenstehende Hinderniß entfernt zu haben glaubt. Die Versöhnung ist, wie auf jenem Standpunct ein rein göttlicher Act, so auf diesem ein rein menschlicher: indem dem Menschen die durch sein Selbstbewußtseyn verbürgte Realität der Versöhnung zur subjectiven Gewißheit wird, hat sie für ihn auch göttliche Realität. Zwischen diese beiden Momente, deren jedes einen gleich einseitigen Begriff festhält, fällt als drittes Moment dasjenige, das in dem Begriff der Versöhnung vor allem den Begriff der Vermittlung hervorhebt, und die ganze Bedeutung des Acts der Versöhnung in eine historische Thatsache legt, die in ihrer äussern historischen Objectivität als die nothwendige Bedingung des zwischen Gott und dem Menschen

erfolgenden Acts der Verſöhnung betrachtet wird. Obgleich auch auf jenen beiden erſten Standpuncten die Beziehung des Todes Jeſu auf den Act der Verſöhnung nicht verkannt werden ſoll, ſo hat er doch als äuſſere Thatſache, der innern Wahrheit des Begriffs der Verſöhnung gegenüber, eine nur untergeordnete Bedeutung, eine höhere ſelbſtſtändige Bedeutung kann ihm nur auf dieſem dritten Standpunct gegeben werden. In welchem Sinne aber der unter dieſen Geſichtspunct geſtellte Tod Jeſu als die nothwendige Bedingung der Verſöhnung des Menſchen mit Gott betrachtet werden ſoll, iſt wiederum eine Frage, welche auf verſchiedene Weiſe beantwortet werden kann. Soll er überhaupt als die Bedingung gelten, ohne welche dem Menſchen die Gewißheit ſeiner Verſöhnung mit Gott nicht zu Theil werden kann, ſo iſt es mehr nur ein äuſſeres Verhältniß derſelben Art, wie auch bei den Opfern der vorchriſtlichen Religionen ſtattfand, ſofern durch ſie dem Menſchen das Bewußtſeyn ſeiner Verſöhnung mit Gott vermittelt werden ſollte. Der Tod Jeſu iſt als Verſöhnungstod ein Opfertod, indem an ihn, wie an die Opfer der vorchriſtlichen Religionen, der Act der Verſöhnung des Menſchen mit Gott geknüpft iſt, und der höhere Werth, welchen er als Opfertod vor den Opfern der alten Zeit voraus hat, liegt nur in der ſittlichen Bedeutung, die ihm die Perſon des Erlöſers gibt. Es iſt alſo eigentlich nur ein moraliſcher Zuſammenhang, welcher dem Tod Jeſu ſeine eigenthümliche Beziehung auf den Begriff der Verſöhnung gibt. Die durch den Tod Jeſu bewirkte ſittliche Geſinnung verſezt den Menſchen in eine ſolche ſittliche Dispoſition, vermöge welcher er für ſich der Vergebung der Sünden fähig wird, wie aber die an der Sünde ihrer Natur nach haftende Schuld an ſich aufgehoben werden kann, wird dadurch noch nicht klar, wenn man nicht entweder auf den abſoluten Willen Gottes zurückgeht, oder den Tod Jeſu, wie er ja an ſich ſchon, ſeinem innern Werthe nach, alle andern Opfer unendlich

übertrifft, wegen des innern absoluten Werths der zum Opfer sich hingebenden Person des Gottmenschen in ein inneres Verhältniß zu der durch ihn aufgehobenen Sündenschuld sezt.

Es erhellt hieraus, was allein der Zweck dieser Erörterung ist, wie an sich schon im Begriff der Versöhnung verschiedene Momente enthalten sind, von welchen aus das sich entwickelnde Dogma verschiedene Richtungen nehmen konnte. Jede dieser Richtungen schließt den Keim einer Theorie in sich, die sich auf verschiedene Weise modificiren kann, und jede dieser Theorien selbst muß mit den von andern Puncten ausgehenden übrigen in vielfache Collision kommen. Wie sich nun die verschiedenen an sich möglichen Richtungen historisch verwirklicht, und welche verschiedene Formen sie durchlaufen haben, ist der Gegenstand der folgenden Untersuchung. Sie soll den Begriff der Versöhnung auf dem Gebiete des christlichen Dogma's in seiner historischen Existenz verfolgen. Schon dadurch ist auch als ihre Hauptaufgabe bezeichnet, das Verhältniß des Begriffs zu seinen verschiedenen Erscheinungsformen immer im Auge zu haben. Kann überhaupt der Gang, welchen das christliche Dogma in seiner geschichtlichen Entwicklung genommen hat, nicht blos für etwas Zufälliges und Willkürliches gehalten werden, so muß auch hier vor allem die innere Nothwendigkeit, welche den immanenten Begriff des Dogma's getrieben hat, aus sich selbst herausgehen, um sich durch die verschiedenen Formen seiner Entwicklung hindurch in seinem wahren Wesen zu erfassen, aufgewiesen werden. Es kommt daher darauf an, in den verschiedenen Formen, in welchen das Dogma der Geschichte zufolge erscheint, nicht blos einzelne, in zufälliger Ordnung neben einander stehende, Versuche der Gestaltung des Dogma's zu sehen, sondern sie nach ihrem innern gegenseitigen Zusammenhang aufzufassen, als Momente einer Bewegung, in welchen die eine Form immer durch die andere bedingt ist, und alle zusammen ihre Einheit in der Totalität des Begriffs haben.

Wie der Geiſt in ſeiner ganzen zeitlichen Entwicklung von der Objectivität zur Subjectivität und von der Subjectivität zur Objectivität ſich fortbewegt, um durch die verſchiedenen Momente, durch welche er ſich mit ſich ſelbſt vermittelt, ſich von der Unmittelbarkeit des natürlichen Seyns zur wahren geiſtigen Freiheit zu erheben, ſo theilt ſich die Geſchichte des chriſtlichen Dogma's überhaupt und jedes einzelnen Dogma's insbeſondere in verſchiedene Perioden, je nachdem entweder das Moment der Objectivität oder das der Subjectivität das überwiegende iſt, oder beide in der höhern Einheit des Begriffs ſich zuſammenſchließen und gegenſeitig durchdringen. Hat ſich der in der Menſchheit offenbarende göttliche Geiſt zu einer neuen Form ſeiner geſchichtlichen Exiſtenz erhoben, ſo muß vor allem der eigenthümliche Inhalt, welchen der Begriff der Religion in dieſer neuen Form in ſich ſchließt, dem Bewußtſeyn des Menſchen in gegenſtändlicher Weiſe gegenübertreten. Es iſt die Unmittelbarkeit des objectiven geſchichtlichen Gegebenſeyns, wodurch das ganze religiöſe Bewußtſeyn des Menſchen beſtimmt wird, und die ganze Richtung des Geiſtes geht dahin, ſich in die Objectivität des Dogma's immer tiefer dadurch hineinzubilden, daß es als geſchichtliche Thatſache in dem geſchichtlichen Zuſammenhang ſeiner Urſachen und Wirkungen entwickelt und in lezter Beziehung auf einen Punct zurückgeführt wird, von welchem aus es als eine, in dem abſoluten Weſen Gottes gegründete, und aus demſelben mit abſoluter Nothwendigkeit hervorgehende, objectiv geſchichtliche Thatſache begriffen werden kann. Dieſer allgemeine Entwicklungsgang des Dogma's ſtellt ſich nirgends auffallender dar, als in der Lehre von der Verſöhnung, deren erſte Periode in der Anſelm'ſchen Satisfactions-Theorie einen feſtbeſtimmten Punct ihrer Entwicklung erreichte und ſich zu einer in ſich vollendeten Einheit abſchloß, und alle Elemente, welche, wie dieß in der erſten Periode der Entwicklung des chriſtlichen Dogma's, der Natur der Sache nach,

geſchehen mußte, aus dem Heidenthum und Judenthum in das chriſtliche Dogma herüberkamen, und auf ſeine Geſtaltung einwirkten, dienten nur dazu, die ſich bildende Theorie dem Ziele zuzuführen, auf welches ſie ſchon ihrer urſprünglichen Tendenz nach hinſtreben mußte. Da es in dieſer ganzen Periode ſich nur darum handelte, die Verſöhnung in ihrer äußern geſchichtlichen Objectivität und abſoluten Nothwendigkeit aufzufaſſen, ſo konnte der Grundbegriff, an welchem ſich dieſe erſte Theorie entwickelte, nur der Begriff der Gerechtigkeit ſeyn, deſſen beide Momente, Schuld und Strafe, den Inhalt des Dogma's von ſelbſt in den geſchichtlichen Zuſammenhang auseinanderlegten, ohne welchen ſeine innere Wahrheit nicht gedacht werden konnte. Die zweite Periode fuhr zwar fort, den Satisfactionsbegriff in ſeiner reinen Objectivität weiter auszubilden und unter die verſchiedenen Geſichtspuncte, die ſich der dialectiſchen Reflexion darboten, zu ſtellen, allein es erwachte nun auch ſchon der Zweifel an ſeiner objectiven Realität. Der überwiegenden Macht, mit welcher das Satisfactionsdogma in ſeiner ganzen Conſequenz dem ſubjectiven Bewußtſeyn gegenüberſtund, entzog man ſich dadurch, daß man gleichſam von der abſoluten Gerechtigkeit an die ſchlechthin über allen göttlichen Eigenſchaften ſtehende Allmacht Gottes appellirte, und der abſoluten Nothwendigkeit, wenigſtens im göttlichen Weſen ſelbſt, die abſolute ſubjective Freiheit Gottes gegenüberſtellte. In dieſer Form trat das Moment der Subjectivität zuerſt in die Geſchichte dieſes Dogma's ein, aber erſt die Reformation konnte es zu ſeinem vollen Rechte kommen laſſen. Der Uebergang von dem Standpunct der Objectivität auf den der Subjectivität ſpricht ſich einfach darin aus, daß, während auf der objectiven, im Satisfactionsdogma ſich darſtellenden, Seite nur Gott es iſt, welcher ſich mit dem Menſchen verſöhnt, nun umgekehrt, vom ſubjectiven Geſichtspunct aus, nur in dem mit Gott ſich verſöhnenden Menſchen der eigentliche Proceß der Verſöhnung

hunderts, ſtehen ſich die beiden Momente der Objectivität und Subjectivität in den verſchiedenen, mit einander in Conflict kommenden, Theorien in gleicher Bedeutung gegenüber. Nach der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts aber beginnt die Zeit der immer einſeitiger hervortretenden Subjectivität.

3. Die Periode von der Kant'ſchen Philoſophie bis in die neueſte Zeit, Periode der zur Objectivität ſich zurückwendenden Subjectivität. Die drei oben genannten Momente theilen dieſe, dem Umfang nach zwar kurze aber ſehr inhaltreiche, Periode in ebenſo viele Abſchnitte.

Ein Dogma, das mit dem Weſen und Character des Chriſtenthums in ſo engem Zuſammenhang ſteht, wie die Lehre von der Verſöhnung, mußte zu allen Zeiten als eine weſentliche Grundlehre des Chriſtenthums betrachtet werden. Ueberblicken wir aber den ganzen zeitlichen Verlauf deſſelben, ſo zeigt ſich uns auch in dieſer Hinſicht eine merkwürdige Differenz zwiſchen den beiden äuſſerſten Grenzpuncten deſſelben. Die Entwicklung des Dogma's beginnt an einem ſehr äuſſerlichen und unweſentlichen Punct, der in der Folge nicht mehr als ein beſonderes Moment des chriſtlichen Bewußtſeyns feſtgehalten wurde, ſie rückt hierauf zwar dem eigentlichen Mittelpunct des Chriſtenthums näher, aber gleichwohl wird das Weſentliche der Verſöhnung nur in eine einzelne beſtimmte Thatſache geſezt, zulezt aber wird der Begriff der Verſöhnung ſo beſtimmt, daß er mit dem Begriff des Chriſtenthums und des Gottmenſchen zuſammenfällt, und nur in dieſer weſentlichen Gleichſtellung mit dem abſoluten Inhalt des Chriſtenthums ſelbſt auf ſeinen wahren, vollkommen adäquaten, Ausdruck gebracht iſt. In dieſer Zurückführung des Aeuſſern auf das Innere, des Einzelnen auf das Allgemeine, zeigt ſich das durch allen Wechſel der Zeiten und Formen hindurchgehende Streben des Geiſtes, ſich des objectiven Inhalts des Dogma's zu bemächtigen, und es in ſeinem ganzen Umfange mit der Kraft des Selbſtbewußtſeyns zu durchdringen.

Obgleich eine kritiſche Geſchichte des chriſtlichen Dogma's überhaupt eine noch nicht gelöste Aufgabe iſt, ſo muß es doch befremden, wie wenig eine ſo weſentliche Lehre des Chriſtenthums, die in Hinſicht des Reichthums der geſchichtlichen Entwicklung keiner andern nachſteht, und klarer und beſtimmter, als die meiſten andern Dogmen, den fortſchreitenden Entwicklungsgang des chriſtlichen Dogma's verfolgen läßt, bisher Gegenſtand einer beſondern Behandlung geworden iſt. Es mag dieß zum Theil darin ſeinen Grund haben, daß es niemals eine kirchliche Streitigkeit gab, welche die Aufmerkſamkeit auf dieſe Lehre und den in Beziehung auf ſie ſtattfindenden Gegenſaz der Anſichten beſonders hingelenkt hätte. Jedenfalls ſind die die Geſchichte derſelben betreffenden Arbeiten der Vorgänger theils an ſich höchſt unbedeutend, theils nur auf einen kürzern Zeitraum beſchränkt, wie namentlich die academiſchen Schriften von Cotta [1]) und Ziegler [2]), und die über die Periode der drei erſten Jahrhunderte nicht hinausgehende Schrift von Bähr [3]). Den Geiſt der Behandlung aber, welche größtentheils nur in einer äuſſern Aneinanderreihung und philologiſchen Erklärung der betreffenden Stellen beſteht, mag die wiederholte Klage Ziegler's über den Fürwiz der Kirchenlehrer, die der reinchriſtlichen Verſöh-

1) Dissertatio, historiam doctrinae de redemtione ecclesiae, sanguine Jesu Christi facta, exhibens, in der Cotta'ſchen Ausgabe der Gerhard'ſchen Loci theol. T. IV. S. 105—132.

2) Historia dogmatis de redemtione, sive de modis, quibus redemtio Christi explicabatur, quorum unus jam satisfactionis nomine insignitus haesit, inde ab ecclesiae primordiis usque ad Lutheri tempora. Gött. 1791. In den Comment. theol. ed. a Velthusen u. ſ. w. T. V. S. 227 ff.

3) Die Lehre der Kirche vom Tode Jeſu in den erſten drei Jahrhunderten vollſtändig und mit beſonderer Berückſichtigung der Lehre von der ſtellvertretenden Genugthuung. Sulzbach 1832.

nungslehre gleichsam ihre Unschuld geraubt, und sie in eine Reihe kühner Hypothesen und der Gottheit unwürdiger Vorstellungen hineingezogen haben [1]), und die Beruhigung bezeugen, welche Bähr bei jedem Kirchenlehrer der ersten drei Jahrhunderte immer wieder darin findet, daß auch er noch nichts von der **satisfactio vicaria** gewußt habe [2]). Dieselbe unmännliche Scheu vor allem, was den Glauben seiner Unmittelbarkeit zu entrücken droht, die sich immer wieder in so verschiedenen Wendungen ausspricht! Wie wenn das Unglück so groß wäre, in den Unterschied der verschiedenen Momente, die die nothwendigen Bestimmungen des Begriffs sind, und in die Gegensäze einzugehen, deren sich der Geist früher oder später bewußt werden muß, wenn ihm nicht die lebendige Bewegung zu seiner innern Wahrheit und geistigen Freiheit abgeschnitten seyn soll, zu deren Ueberwindung er aber auch alle Kraft in sich trägt. Was die allgemeinen Bearbeitungen der Dogmengeschichte darbieten, ist im Ganzen ebenso unerheblich. Das bekannte Werk von Denys Petau [3]) hat hier nicht einmal den Werth einer reichen Materialien-Sammlung, und die neueren Lehrbücher der Dogmengeschichte von Augusti [4]),

---

1) *Utinam substitissent*, heißt es z. B. S. 245., *veteris ecclesiae doctores in doctrinae christianae de redemtione summa, — nec — ad ideas delapsi essent summa Dei benignitate et majestate parum dignas!* Wie einfach wäre doch der Weg zum Ziel, aber auch wie geistlos einförmig der Gang der Geschichte, wenn solche fromme Wünsche es je vermocht hätten, ihr ihren Weg vorzuschreiben!

2) Man vgl. z. B. S. 27. 28. 34. 37. 54. u. s. w.

3) Dion. Petavii opus de theologicis dogmatibus. Antw. 1700. De incarnat. Lib. XII. T. VI. S. 81 f. Das Wesentliche des Dogma's, die Satisfactionslehre, ist neben vielen unerheblichen Lehrbestimmungen sehr kurz behandelt.

4) Lehrb. der chr. Dogmengesch. Vierte Ausg. 1835. S. 360 — 366.

Münscher [1]), Lentz [2]) u. A. tragen gerade in dieser Lehre, wenn nicht in höherem Grade, doch wenigstens ebenso

---

1) Lehrb. der chr. Dogmengesch. Dritte Aufl. mit Belegen aus den Quellenschriften, Ergänzungen der Literatur, historischen Noten u. Fortsezungen versehen von D. D. v. Cölln. Erste Hälfte 1832. Zweite Hälfte erste Abth. 1834. Daß das obige Urtheil nur von dem Texte des Lehrbuchs gilt, versteht sich von selbst. In dem größeren Werke (Bd. 2. Zweite Aufl. 1804. S. 219.) bemerkt Münscher: „Nirgends erscheint der Lehrbegriff der alten Christen schwankender und unbestimmter, als bei solchen Puncten, die nicht durch Streitigkeiten hervorgezogen, oder durch andere besondere Ursachen zur Untersuchung gebracht wurden. Dieses trifft ganz für die Lehre von den Absichten und Wirkungen des Todes Jesu ein, — die Kirchenlehrer geben mehr allgemeine Lobpreisungen als genaue Entwicklung, und selbst da, wo sie sich auf die lezte einlassen zu wollen scheinen, reden sie mehrentheils unbestimmt und sind nicht einmal selbst mit sich einig. Deswegen ist es unmöglich, die Geschichte dieses Dogma's nach einem festen Faden fortzuführen, und man muß sich begnügen, die einzelnen Aeusserungen der Lehrer zusammenzustellen." Münscher sagt dieß zwar zunächst nur von den Schriftstellern der ersten Periode, mit demselben Recht kann aber dieses, den bisherigen Standpunct bezeichnende, Urtheil auch noch von den Kirchenlehrern der folgenden Zeit gelten. Um so mehr kommt es demnach darauf an, den ohne Zweifel auch hier objectiv vorhandenen Faden aufzufinden, an welchem die Entwicklungsgeschichte des Dogma's sich anspinnt und fortläuft.

2) Geschichte der christlichen Dogmen in pragmatischer Entwicklung. Erster Theil 1834. Zweiter Theil 1835. Der Verf. kommt nach seinem Plan erst in der fünften Periode (von der Scholastik bis zur Reformation) auf die Lehre von der Erlösung, und behandelt sie Th. 2. S. 58 — 65., womit im Grunde das Ganze abgethan ist, indem sie in der Folge nur noch gelegentlich kurz berührt wird.

sehr als sonst irgendwo, ihre Aeusserlichkeit und Oberflächlichkeit zur Schau. Auch das gelehrte Werk von Baumgarten-Crusius, so viele treffliche Notizen und Bemerkungen es auch hier enthält, bleibt in dem ohnedieß sehr beschränkten Raum, welcher einer so reichhaltigen Lehre gewidmet ist, zu sehr theils im Allgemeinen stehen, theils am Einzelnen hängen, ohne eine klare und anschauliche Vorstellung von den Hauptmomenten des Entwicklungsganges des Dogma's im Ganzen zu geben [1]). Darum liegt hier noch immer vor jedem, die Aufgabe der Zeit kennenden, Geschichtsforscher ein weites und ergiebiges Feld der Forschung.

---

1) Lehrbuch der chr. Dogmengesch. 1832. S. 1152 — 1171. — Aus Neander's Gesch. der chr. Rel. u. Kirche gehört bis jezt eigentlich nur Bd. I. S. 1065—1070. hieher, da in den folgenden Bänden die Lehre von der Erlösung nicht mehr als besonderes Lehrstück behandelt ist, zum deutlichen Beweis, wie wenig auch in einem Werke, wie das Neander'sche ist, die nur als Theil des Ganzen der Kirchengeschichte behandelte Entwicklungsgeschichte des Dogma's zu ihrem Rechte kommen kann. — Die Literatur der Geschichte des Dogma's gibt am vollständigsten Chr. D. Beck Comm. hist. decr. rel. chr. et form. Luth. 1804. S. 518 — 555.

ERSTE PERIODE.

Von der älteſten Zeit bis zur Reformation.

dieß die beiden, am meiſten divergirenden, Anſichten des Baſilides und Marcion. Baſilides nahm zwar ein wirkliches Leiden und Sterben Jeſu an, aber es war nur das Leiden und Sterben des Menſchen Jeſus, das um ſo weniger irgend eine verſöhnende Kraft haben konnte, da Baſilides den allgemeinen Grundſaz aufſtellte, daß jedes Leiden auf eine demſelben vorangehende Schuld ſchließen laſſe. Nach Marcion war zwar daſſelbe Leiden und Sterben nicht blos ein menſchliches, ſondern ein göttliches, das Leiden und der Kreuzestod des Erlöſers, aber es war ein bloßes Scheinbild. Eine verſöhnende Kraft konnte es daher gleichfalls nicht haben, ſondern nur zur Verſinnlichung einer Wahrheit dienen, die durch dieſe bildliche Anſchauung dem religiöſen Bewußtſeyn beſonders nahe gelegt werden ſollte, der Wahrheit, daß der Menſch der Welt und allem Materiellen abſterben müſſe. Ob Marcion dieſem Abſterben eine nähere Beziehung auf die Idee der Verſöhnung gab, iſt zweifelhaft. Eher könnte man eine ſolche in der valentinianiſchen Anſicht von dem Tode Chriſti finden. Auch nach den Valentinianern traf das Leiden nicht den eigentlichen Erlöſer, den pneumatiſchen, ſondern nur den pſychiſchen Chriſtus, es ſollte aber eine typiſche Bedeutung haben, und in dem leidenden Chriſtus ein Bild des obern, bei der Lostrennung der Sophia-Achamoth von dem Pleroma über den Stauros ſich ausbreitenden Chriſtus darſtellen. Der Stauros iſt, wie der mit ihm identiſche Aeon Horos, und wie der obere Chriſtus, welcher im Grunde auch nur ein anderer Name für denſelben Begriff iſt, die die Weſen in ihrem Seyn befeſtigende, in der Einheit mit dem Abſoluten erhaltende, aus der Trennung zur Einheit zurückführende Kraft. Sofern die dadurch ausgeſprochene Identität des Abſoluten mit ſich ſelbſt, durch welche es alles vom Pleroma Getrennte und Abgefallene in ſeine Einheit zurücknimmt, auch die Idee der Verſöhnung in ſich ſchließt, würde nach der valentinianiſchen Lehre der Kreuzestod Chriſti eine

ſymboliſche Darſtellung der Wahrheit ſeyn, daß in der an ſich ſeyenden Einheit des Abſoluten mit ſich alles Einzelne und Endliche mit dem Abſoluten verſöhnt iſt [1]). Es ſoll uns dieß hier zunächſt nur zum Beweiſe davon dienen, wie ſchon damals die objectiv hiſtoriſche Realität des Todes Jeſu zurückgeſtellt, und derſelbe nur als ſymboliſche Darſtellung einer, von ihm unabhängigen ſittlichen oder metaphyſiſchen Idee aufgefaßt wurde. Der gnoſtiſch ſpeculativen Richtung ſteht die practiſche der judaiſirenden Partei gegenüber, die in demſelben Verhältniß, in welchem ſie im Gegenſaz gegen den Glauben auf die Werke und die Erfüllung des Geſezes drang, um ſo weniger die Verſöhnungskraft des Kreuzestodes und ſeine ſelbſtſtändige Bedeutung im Werke der Erlöſung anerkennen konnte. Im Gegenſaz gegen dieſe beiden Parteien, beſonders aber die Gnoſtiker, deren Einfluß ſich ſo weit erſtreckte, und die objectiv hiſtoriſche Grundlage des Dogma's ſowohl als der Kirche auf eine ſo gefährliche Weiſe erſchütterte, mußte das Hauptbeſtreben der Kirchenlehrer zunächſt darauf gerichtet ſeyn, dem Tode Jeſu ſeine hiſtoriſche Realität und Selbſtſtändigkeit mit Hülfe derſelben Polemik zu ſichern, mit welcher der gnoſtiſche Doketismus überhaupt bekämpft wurde. Schon in den Briefen des Ignatius [2]) wird die Behauptung, daß Chriſtus nur in der Meinung und Einbildung gelitten habe, als eine durchaus unchriſtliche zurückgewieſen, am beſtimmteſten aber hat Tertullian das Moment der Sache, um welche es ſich hier handelte, in den Worten ausgeſprochen: „Wenn dieß nur Schein iſt, dann verdient auch das Leiden Chriſti keinen Glauben. Denn wer nicht wahrhaft gelitten hat, hat gar nicht gelitten. Ein

---

1) Man vgl. hierüber meine Schrift: Die chriſtliche Gnoſis oder die chr. Rel.Philoſ. in ihrer geſch. Entw. Tüb. 1835. S. 140. 220. 259 f.

2) Man vgl. z. B. Ep. ad Magnes. c. 9. ad Trall. c. 9.

tung des Todes Jeſu als eines Sieges über den Teufel paßte zu gut in den ganzen Kreis der Vorſtellungen, in welchem ſich jene Zeit bewegte, als daß man ſie hätte fallen laſſen können, was aber hauptſächlich die Veranlaſſung gab, dieſe Vorſtellung weiter zu entwickeln und ihr eine nähere Beziehung zu der Lehre von der Verſöhnung zu geben, war der gnoſtiſche Dualismus, und das auf demſelben beruhende mythiſche Bild eines Kampfes zwiſchen dem höchſten Gott und dem Weltſchöpfer. Da der Weltſchöpfer, nach der Lehre der Gnoſtiker, die Wirkſamkeit des, von dem höchſten Gott zur Offenbarung des den Menſchen noch unbekannten Gottes geſendeten, Erlöſers nur als einen Eingriff in ſein Reich und eine fortgehende Verminderung ſeiner Herrſchaft betrachten konnte, ſo mußte er alles verſuchen, um ſich ihm zu widerſezen. Sein und ſeiner Dämonen Veranſtaltung war daher der Tod des Erlöſers. Wie aber alles, was dem Weltſchöpfer in ſeinem Antagonismus gegen den guten Gott, deſſen Mittelpunct der Menſch iſt, gelingt, immer nur ein ſcheinbarer Sieg iſt (ſofern das Böſe, wenn das Gute an ihm ſich entwickeln ſoll, zwar ſeine eigene Sphäre der Thätigkeit haben muß, aber in jedem Moment des Kampfes der beiden Principien ſich nur um ſo mehr in der Negativität ſeines Weſens offenbart), wie daher der Weltſchöpfer, ohne es zu wiſſen und zu wollen, ſelbſt alles einleitet und veranſtaltet, was zur vollſtändigen Realiſirung der Plane der göttlichen Weltordnung diente, ſo hatte auch der von ihm bereitete Tod des Erlöſers gerade das Gegentheil deſſen, was er beabſichtigte, zur Folge: er ſah ſich durch den Erfolg in ſeiner Erwartung getäuſcht. Dieſe mythiſche Vorſtellung eines Kampfes zwiſchen dem Erlöſer und dem ſich ihm feindlich widerſezenden Demiurg, wie wir ſie beſonders im ophitiſchen und marcionitiſchen Syſtem ausgeführt finden, iſt die Grundlage, auf welcher ſich die erſte Theorie über die Verſöhnung des Menſchen mit Gott entwickelte. Der Begriff, auf welchem

dieſe Theorie beruht, iſt der Begriff der Gerechtigkeit, die Veranlaſſung aber, dieſen Begriff in eine nähere Beziehung zu der an ihm ſich entwickelnden Theorie zu ſezen, gab das marcionitiſche Syſtem dadurch, daß es den Demiurg durch den Grundbegriff der Gerechtigkeit von dem höchſten Gott, dem Gott der Güte und Liebe, unterſchied. Der Kampf des Erlöſers mit dem Demiurg ſollte für jenen mit dem Sieg, für dieſen mit einer Täuſchung enden, indem er vereitelt ſah, was er beabſichtigte. Dieſe Täuſchung erhielt eine um ſo anſchaulichere Wahrheit und trat um ſo unmittelbarer in ihrem eigentlichen Begriff hervor, je kurzſichtiger der Demiurg erſchien, je mehr er ſelbſt zu ſeiner Täuſchung die Hand bot, und ſich durch ſeine eigenen Waffen ſchlagen ließ. Dazu diente nun gerade der Begriff der Gerechtigkeit. Die eigenen, von dem Demiurg ſelbſt, als dem Gott der Gerechtigkeit, gegebenen Geſeze ſprachen ihm das Urtheil, daß er, wie er Jeſus den Gerechten getödtet hatte, ſo nun ſelbſt von ihm getödtet und der bisher geübten Herrſchaft beraubt werden müſſe. So iſt durch den Tod Jeſu dem Geſeze der Gerechtigkeit, das der Demiurg repräſentirt, Genüge geſchehen, und das Hinderniß entfernt, allen, die an ihn glauben, nachdem der, der über ſie Gewalt hatte, ſein Recht auf ſie verloren hat, die Seligkeit zu ertheilen [1]). Es erhellt von ſelbſt, wie äuſſerlich hier noch der Begriff der Gerechtigkeit aufgefaßt iſt, ſie iſt nicht eine, dem Weſen Gottes inwohnende, ſondern von ihm abſichtlich ausgeſchiedene Eigenſchaft, an ſich hätte alſo Gott ohne den Tod Jeſu die Sünden vergeben können, er erfolgte nur aus Rückſicht auf den Demiurg, um dieſem, wenn der Sieg über ihn nicht blos als ein Sieg der Gewalt, ſondern auch als ein Sieg des Rechts erſchien, zugleich auch die eigene Anerkennung der Rechtmäßigkeit des über ihn erhaltenen Siegs abzunöthigen.

---

1) Vgl. Die chriſtliche Gnoſis S. 274 f.

ſelbſt wieder zurücknahm, was er ex einſt dem Teufel gegen ſich ſelbſt eingeräumt hatte, und wie er einſt ſeinen freien Willen vom Teufel gefangen nehmen ließ, ſo nun mit ſelbſtſtändiger Willenskraft ihm entgegentrat. Es kam alſo nur darauf an, das urſprüngliche Rechtsverhältniß des Menſchen zum Teufel wiederherzuſtellen. Die Herſtellung dieſes Verhältniſſes war unmittelbar auch die Beſiegung des Teufels, indem der Teufel den in ſeiner Gewalt befindlichen Menſchen nicht feſthalten konnte. Beſiegt aber wurde er auf dieſe Weiſe mit Recht, ſofern ja der Menſch nur in den Zuſtand zurückkehrte, in welchem er urſprünglich dem Teufel gegenüber ſich befand. Wie ſollte nun aber dieß geſchehen? Nur auf rechtlichem Wege konnte der Menſch aus der Gewalt des Teufels befreit werden, rechtlich war aber ſeine Befreiung nur dann, wenn er mit freiem Willen von der Gewalt des Teufels ſich losſagte, eben dieß aber war ihm nicht möglich, da er durch die Sünde in die Gewalt des Teufels gekommen war. Schon hier findet demnach die Idee der Nothwendigkeit der gottmenſchlichen Natur des Erlöſers ihre Stelle. Wäre der Erlöſer nicht Menſch geweſen, ſo wäre die Befreiung der Menſchen nicht, wie ſie allein geſchehen konnte, auf rechtlichem Wege geſchehen [1]), wäre er aber zugleich nicht mehr als ein

---

der Teufel den Menſchen durch freie Ueberredung *(suasit)* zur Sünde verleitet hatte, ſo hebt, wie ſchon bemerkt worden iſt, das Eine das Andere nicht auf. War es das größte Unrecht von Seiten des Teufels, daß er überhaupt darauf ausging, den Menſchen, das Eigenthum Gottes, an ſich zu reiſſen, ſo wurde doch, ſobald der Menſch mit freiem Willen ſich ihm hingegeben hatte, aus dem Unrecht ein Recht. Die Unterſcheidung eines doppelten Geſichtspuncts hat demnach ihren Grund darin, daß der Teufel ſowohl Gott als dem Menſchen gegenüber zu betrachten iſt.

1) III. 18, 7.: *Ἥνωσεν – τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ. Εἰ γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησεν τὸν ἀντίπαλον τῷ ἀνθρώπῳ, οὐκ ἂν δικαίως ἐνι-*

gewöhnlicher Mensch gewesen, so hätte er auch für die Menschen nicht zu leisten vermocht, was sie für sich selbst nicht zu leisten im Stande waren. Das rechtliche Mittel, wodurch er die Menschen aus der Gewalt des Teufels befreite, war der vollkommene Gehorsam, durch welchen er sich dem ersten Menschen als der Urheber eines neuen Lebens gegenüberstellte. Wie durch die Sünde des Ungehorsams in dem Einen Menschen alle Sünder geworden sind, so sind auch wieder durch den Gehorsam Eines Menschen alle gerecht geworden. Durch seinen vollkommenen Gehorsam sind die Folgen, welche die Uebertretung des göttlichen Gebotes hatte, aufgehoben worden [1]). Schon diesen Gehorsam hätte er nicht lei-

---

κήθη ὁ ἐχθρός." Vgl. V. 21, 3.: ***Per hominem ipsum iterum oportebat victum eum (apostatam Dei angelum) contrario colligari iisdem vinculis, quibus colligavit hominem, ut homo solutus revertatur ad suum dominum, illi vincula relinquens, per quem ipse fuerat alligatus, id est transgressionem. Illius enim colligatio solutio facta est hominis — uti,*** wie es zuvor heißt §. 1., ***quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem descendamus in vitam.***

1) III. 18, 7.: *Νῦν δὲ ὥσπερ διὰ τῆς παρακοῆς τῦ ἑνὸς ἀνθρώπυ τῦ πρώτως ἐκ γῆς ἀνεργάστυ πεπλασμένυ ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοὶ καὶ ἀπέβαλον τὴν ζωήν, ἅτως ἔδει καὶ δι' ὑπακοῆς ἑνὸς ἀνθρώπυ τῦ πρώτως ἐκ παρθένυ γεγενημένυ δικαιωθῆναι πολλὰς καὶ ἀπολαβεῖν τὴν σωτηρίαν.* V. 16, 12.: ***Dissolvens enim eam, quae ab initio in ligno facta fuerat, hominis inobedientiam, obediens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis, eam, quae in ligno facta fuerat, inobedientiam sanans.*** V. 21, 2.: ***Tertio itaque*** (bei der Versuchung) ***vincens eum de reliquo repulit a semet ipso quasi legitime victum, et soluta est ea, quae fuerat in Adam praecepti praevaricatio, per praeceptum legis, quod servavit filius hominis, non transgrediens praeceptum Dei.***

ſten können, wenn nicht der göttliche Logos mit ihm verbunden geweſen wäre [1]). So vollkommen aber auch der von dem gottmenſchlichen Erlöſer geleiſtete Gehorſam war, ſo konnte er doch für ſich noch nicht das zureichende Mittel zur Befreiung der Menſchen aus der Gewalt des Teufels ſeyn, er war nur die nothwendige Bedingung, unter welcher der Erlöſer dem Teufel als ein Menſch, über welchen er, als einen von der Sünde freien, auch keine Gewalt hatte, gegenübertreten konnte. Die wirkliche Erlöſung wurde nur dadurch vollbracht, daß Jeſus für die Menſchen ſtarb, und ſein Blut für ſie vergoß [2]). Wie nun aber in dieſer Hinſicht der Tod Jeſu mit dem Kampf zuſammenhängt, welchen er mit dem Teufel beſtund, und auf welche Weiſe die Befreiung erfolgte, iſt bei Irenäus nicht weiter ausgeführt. Von einer Täuſchung des Teufels iſt wenigſtens nicht die Rede, ſondern vielmehr nur von der Gewalt, mit welcher der Erlöſer, als der Stärkere, in das Haus des Starken eindrang, ihn ſelbſt gefangen nahm, und die bisher von ihm gefangen Gehaltenen ſeiner Hand entriß [3]). Demungeachtet

---

1) III. 19, 3.: *Ὥσπερ γὰρ (Χριστὸς) ἦν ἄνθρωπος, ἵνα πειρασθῇ, οὕτω καὶ λόγος ἵνα δοξασθῇ, ἡσυχάζοντος μὲν τῷ λόγῳ ἐν τῷ πειράζεσθαι καὶ σαυρῶσθαι καὶ ἀποθανεῖν, συγγινομένῳ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ νικᾶν καὶ ὑπομένειν καὶ ἀνίζασθαι καὶ ἀναλαμβάνεσθαι.* Das *νικᾶν* kann nur von der Standhaftigkeit verſtanden werden, mit welcher er alle Verſuchungen des Teufels beſtund, und ſich zu keiner Sünde von ihm verführen ließ. Vgl. V. 1, 1.: ***Potens in omnibus Dei verbum, et non deficiens in sua justitia, juste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam.***

2) III. 16, 9.: ***Pro nobis mortuus est, et sanguine suo nos redemit.*** Vgl. V. 1, 1. 14, 3.

3) V. 21, 3.: ***Illius enim colligatio solutio facta est hominis, quoniam non potest aliquis introire in domum fortis, — nisi primum ipsum fortem alligaverit*** (Matth.

ſcheint die Vorausſezung einer Täuſchung kaum umgangen werden zu können, die vielleicht Irenäus nur deswegen beſtimmter hervorzuheben ſich ſcheute, um weder gnoſtiſchen Vorſtellungen zu nahe zu kommen, noch der Meinung Raum zu geben, daß das rechtliche Verfahren gegen den Teufel, worauf er beſonderes Gewicht legte, irgend eine Einſchränkung erlitten habe. War es, wie Irenäus ohne Zweifel annahm, der Teufel, welcher den Tod Jeſu bewirkte, ſo kann er ihn nur in der Abſicht bewirkt haben, um Jeſum, wie die übrigen Menſchen, in ſeine Gewalt zu bringen. Aber ebendarin täuſchte er ſich, da er über den Unſündlichen, vollkommen Gerechten keine Gewalt haben konnte. So erhielt Jeſus dadurch nur das Recht, als der Stärkere in das Reich des Teufels einzudringen, und ſeiner Herrſchaft ein Ende zu machen. Indem der Teufel ſelbſt durch die an ihm verübte Gewaltthat ihm das Recht dazu gab, und Jeſus ſein Leben und ſein Blut für die dahin gab, die er aus der Herrſchaft des Teufels befreien wollte, geſchah alles auf eine der höchſten Vernunft würdige Weiſe, nach dem ſtrengen Geſeze der Gerechtigkeit, das nach dem göttlichen Plane der Erlöſung nicht verlezt werden ſollte [1]). Es wurde, wenn wir Alles

---

12, 29.). — *Et captivus quidem ductus est juste is, qui hominem injuste duxerat, qui autem ante captivus ductus fuerat homo, extractus est a possessoris potestate secundum misericordiam.*

1) V. 1, 1.: *Verbum potens et homo verus sanguine suo rationabiliter redimens nos, redemtionem semet ipsum dedit pro his, qui in captivitatem ducti sunt. Et quoniam injuste dominabatur nobis apostasia — potens in omnibus Dei verbum, et non deficiens in sua justitia, juste etiam adversus ipsum conversus est apostasiam, ea, quae sunt sua, redimens ab eo, non cum vi, quemadmodum ille — sed secundum suadelam, quemadmodum decebat Deum* — τῷ ἰδίῳ αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς;

zuſammennehmen, auf dreifache Weiſe erfüllt: 1) Da Jeſus der vollkommen Gerechte und Unſündliche war, ſo war, als ihn der Teufel wie einen gewöhnlichen Menſchen behandeln wollte, das Recht nur auf der Seite Jeſu, das Unrecht nur auf der Seite des Teufels. 2) Da Jeſus ſich ſelbſt für die, die er aus der Gewalt des Teufels befreien wollte, hingegeben und aufgeopfert hatte, ſo empfing er mit vollem Recht die, für die er ſich als Löſegeld gegeben hatte. 3) Da der Teufel an ſich kein Recht auf die Menſchen, als das Eigenthum Gottes, hatte, ſo nahm der göttliche Logos nur zurück, was von Anfang an ihm gehörte [1]). Alles dieß beruht in lezter Beziehung auf der gottmenſchlichen Natur des Erlöſers. Wäre nicht mit dem Menſchen Jeſus der göttliche Logos zur unzertrennlichen Einheit verbunden geweſen, ſo hätte er auch nicht die vollkommene Gerechtigkeit gehabt, durch die er von der Sünde frei blieb, ohne Freiheit von der Sünde aber hätte er auch nicht die Macht gehabt, die Macht des Todes an ſich ſelbſt zu vernichten und die Menſchen aus der Gewalt des Todes zu erlöſen.

Es iſt dieß jedoch nur die negative Seite der Verſöhnungslehre des Irenäus. Das Poſitive, das zu jenem Ne-

---

τῷ κυρίῳ, καὶ δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν, καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτῷ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν u. ſ. w.

1) V. 2, 1.: *Non ergo*, bemerkt Irenäus gegen den Dualiſmus der Gnoſtiker, *justus adventus ejus, qui secundum eos venit in aliena, neque vere redemit nos sanguine suo, si non vere homo factus est, restaurans suo plasmati, quod dictum est in principio, factum esse hominem secundum imaginem et similitudinem Dei, non aliena in dolo diripiens, sed sua propria juste et benigne assumens, quantum attinet quidem ad apostasiam juste, suo sanguine redimens nos ab ea, quantum ad nos, qui redempti sumus, benigne.*

gativen hinzukommt, ist die neue Mittheilung des durch die erste Sünde und ihre Folge, die Herrschaft des Teufels und des Todes, verlorenen göttlichen Lebensprincips [1]), die nur durch die Erneuerung und Wiederherstellung der Menschheit zu dem Zustand, in welchem sie sich ursprünglich befand, geschehen konnte. Diese ἀνακεφαλαίωσις selbst ist gleichsam eine neue Schöpfung, sofern sie in einer neuen Vereinigung des göttlichen Worts und des göttlichen Geistes mit der alten Substanz des von Gott geschaffenen Adams bestund. Wie die Vollkommenheit des ersten Menschen ihren Grund darin hatte, daß der Geist Gottes dem aus Seele und Leib bestehenden Menschen eingehaucht wurde [2]), so vereinigten sich zur Wiederherstellung dieser ursprünglichen Vollkommenheit das göttliche Wort und der göttliche Geist aufs neue mit der Natur des Menschen, wodurch das göttliche Princip des Lebens und der Unsterblichkeit der Menschheit aufs neue

---

1) III. 23, 7.: *Victus erat Adam, ablata ab eo omni vita: propter hoc, victo rursus inimico, recepit vitam Adam — Domino vivificante hominem id est Adam, evacuata est mors.*

2) V. 6, 1.: *Perfectus homo commixtio et adunitio est animae, assumentis spiritum Patris, et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei. — Quum autem spiritus Dei, commixtus animae, unitur plasmati, propter effusionem spiritus, spiritualis et perfectus homo factus est, et hic est qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. Si autem defuerit animae spiritus, animalis est vere, qui est talis, et carnalis derelictus, imperfectus erit, imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per spiritum. — Commixtio autem et unitio horum omnium perfectum hominum efficit. — Substantia nostra, id est animae et carnis adunatio, assumens spiritum Dei, spiritualem hominem efficit.*

mitgetheilt wurde [1]). Darum begreift nach Irenäus das Werk der Erlöſung die drei Beſtandtheile in ſich: die Aufhebung der Sünde durch den von dem Erlöſer geleiſteten vollkommenen Gehorſam, die Vernichtung des Todes durch die Ueberwindung des Teufels, und die neue Mittheilung des göttlichen Lebensprincips an die Menſchheit [2]). Alles dieß wäre nicht möglich geweſen, wenn nicht der Erlöſer durch die Vereinigung des göttlichen Logos mit dem Menſchen eine wahrhaft göttliche Natur gehabt hätte, aber ebenſo nothwendig war auf der andern Seite, daß er wahrer Menſch war [3]). Beides, das Göttliche und das Menſchliche des Erlöſers, faßt Irenäus auf eine bemerkenswerthe Weiſe in dem Begriff der vollkommenen Menſchheit zuſammen. Wie die Erlöſung nichts anderes iſt, als die Wiederherſtellung der durch die Sünde der Herrſchaft des Teufels anheimge-

---

1) V. 1, 2.: *Filius altissimi Dei patris omnium, qui operatus est incarnationem ejus et novam ostendit generationem, uti quemadmodum per priorem generationem mortem hereditavimus, sic per generationem hanc hereditaremus vitam. — Quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea, quae fuit a Deo, inspiratio vitae, unita plasmati, animavit hominem, et animal rationabile ostendit, sic in fine Verbum patris et Spiritus Dei adunitus antiquae substantiae plasmationis Adam viventem et perfectum efficit hominem, capientem perfectum patrem, ut quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spirituali omnes vivificemur.*

2) II. 18, 7.: *Deus hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut occideret quidem peccatum, evacuaret autem mortem, et vivificaret.*

3) III. 18, 7.: *Εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐδωρήσατο τὴν σωτηρίαν ἡμῖν ἣν βεβαίως ἔχομεν αὐτήν.* — *Oportebat eum, qui inciperet occidere peccatum, et mortis reum redimere hominem, id ipsum fieri, quod erat ille, id est hominem.*

fallenen Menschheit, so ist auch der Erlöser selbst nur der, zu der ursprünglich von Gott verliehenen Vollkommenheit erneuerte, Mensch, der als Mensch ebenso die, der Erlösung bedürftige, Natur der Menschen an sich hat, wie er, als der ursprüngliche Mensch, das, die Möglichkeit der Erlösung bedingende, göttliche Princip an sich trägt, als der vollkommene Mensch ist er auch der die Menschheit zu ihrer ursprünglichen Natur Erneuernde [1]). Aber nicht blos erneuert und wiederhergestellt hat Christus die ursprünglich in Adam geschaffene Natur des Menschen, sondern auch zu ihrer wahren Vollkommenheit erhoben. Denn wenn auch der Mensch ursprünglich nach dem Bilde Gottes geschaffen worden ist, so war doch das göttliche Wort, der Logos, nach dessen Bild der Mensch geschaffen wurde, noch unsichtbar, und dadurch geschah es, daß der Mensch die Aehnlichkeit mit Gott so leicht verlor. Solange das Bild Gottes noch bloße Idee ist, kann es sich auch im Menschen nicht wahrhaft verwirklichen. Erst wenn der Sohn Gottes Mensch geworden ist, ist die Idee des Bildes, nach welchem der Mensch geschaffen wurde, in ihm realisirt, dann also auch erst die Schöpfung des Menschen vollendet, und der vollkommene Mensch an's Licht getreten [2]). Es liegt hier demnach ein sehr reiner Be-

---

1) III. 18, 1.: *Quando incarnatus est, et homo factus longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus.* Vgl. III. 18, 7.

2) V. 16, 1.: *Tunc autem hoc Verbum ostensum est, quando homo Verbum Dei factum est, semet — ipsum homini et hominem sibimet ipsi assimilans, ut per eam, quae est ad filium similitudinem, pretiosus homo fiat Patri.* Ἐν τίσι; πρόσθεν χρόνοις ἐλέγετο μὲν κατ' εἰκόνα θεῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐδείκνυτο δὲ, ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ

griff des Verhältniſſes, in welchem Chriſtus als Sohn Gottes zur Menſchheit ſteht, zu Grunde. Die Menſchwerdung iſt

---

λόγος, ἣ κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει. Διὰ τοῦτο δὴ καὶ τὴν ὁμοίωσιν ῥαδίως ἀπέβαλεν. Ὅποτε δὲ σὰρξ ἐγένετο ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, τὰ ἀμφότερα ἐπεκύρωσε, καὶ γὰρ τὴν εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς, αὐτὸς τοῦτο γενόμενος, ὅπερ ἦν ἡ εἰκὼν αὐτοῦ, καὶ τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως κατέζησε, συνεξομοιώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ πατρί. Je merkwürdiger es iſt, dieſer erſt in der neuern Zeit in ihrer wahren Bedeutung aufgefaßten Idee ſchon hier zu begegnen, deſto mehr verdient auch bemerkt zu werden, daß Irenäus mit ihr nicht allein ſteht. Tertullian ſpricht dieſelbe Idee an mehreren Stellen aus. De carne Christi c. 6.: ***Quodcunque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus*** (was aus Erde gebildet wurde, war in Gedanken, der Idee nach, Chriſtus als künftiger Menſch, die Idee war alſo Chriſtus als Logos, realiſirt wurde alſo auch die Idee des Logos erſt durch ſeine Menſchwerdung, und der Menſch vor Chriſtus war noch nicht der vollkommene Menſch, der wahre Gottmenſch). ***Ita limus ille jam tum imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus. Ad imaginem Dei fecit hominem, scilicet Christi.*** Adv. Prax. c. 12.: ***Erat autem, ad cujus imaginem faciebat: ad filii scilicet, qui, homo futurus certior et verior, imaginem suam fecerat dici hominem, qui tunc de limo formari habebat, imago vero et similitudo*** (Es gab einen, nach deſſen Bild Gott den Menſchen ſchuf, er ſchuf ihn nämlich nach dem Bilde des Sohns, in welchem als Menſch die Idee der Menſchheit realiſirt werden ſollte, damals aber war der nach ſeinem Bilde geſchaffene Menſch nur dem Namen nach ſein Bild, da er erſt aus der Erde gebildet werden ſollte, als Bild des wahren, des Gottmenſchen). Adv. Marc. V, 8.: ***Deus Christum, sermonem suum, intuens hominem futurum.*** Es erinnert dieſe Vorſtellung auch an den mit dem göttlichen Geiſt identiſchen Adam-Chriſtus der pſeudoclementiniſchen Homilien (vgl.: Die chr. Gnoſis. S. 339. 394.). Es iſt dieß um ſo bemerkenswer-

nicht blos ein äuſſeres Zuſammentreten des Göttlichen mit dem Menſchlichen, ſondern, wie es zum Weſen der Idee

---

ther, da hieraus auch die eigene Vorſtellung des Irenäus, nach welcher der Logos und der Geiſt die Hände Gottes ſind (manus Dei IV. Prooem. 4. V. 1, 3. 16, 1.) ihre Erklärung erhält. In demſelben Sinn ſpricht Tertullian Adv. Prax. c. 4. vom Sohn und Geiſt, als den *ministri* des Vaters (vgl. Iren. IV. 6, 7.: *ministrat ei* [*Patri*] *ad omnia sua progenies et significatio sua id est Filius et Spiritus*). Ganz daſſelbe iſt nun, nur in der Einheit, die χεὶρ δημιουργοῦσα der pſeudoclementiniſchen Homilien (XVI, 12.), die als weltſchöpferiſche Hand aus Gott hervorgehende Weisheit, die ſein eigener Geiſt, die mit ihm aufs engſte verbundene Seele iſt (vgl. Hom. XVI. 12.: σοφία – αὐτὸς ἀεὶ συνέχαιρεν und Iren. IV. 20, 1.: *adest ei semper verbum et sapientia*). Daß aber bei Irenäus nicht von Einer Hand, ſondern von Händen Gottes in der Mehrheit die Rede iſt, iſt die natürliche Folge davon, daß in dem Montaniſtiſchen Subordinationsſyſtem, das wir nicht blos bei Tertullian, ſondern auch bei Irenäus finden, an die Stelle des Einen Princips, welches Weisheit, Geiſt, Seele genannt wird, Sohn und Geiſt in abſtufender Folge als zwei von einander unterſchiedene Principien geſezt ſind. Wie dieß mit dem Urſprung und Weſen des Montanismus zuſammenhängt, kann hier nicht weiter ausgeführt werden. In Beziehung auf das Obige mag hier nur noch dieß bemerkt werden, daß nach Irenäus durch den Geiſt Gott ebenſo mit dem Menſchen, als durch die Menſchwerdung des Sohns der Menſch mit Gott vereinigt wird, und in dem Einen wie in dem Andern die neue Lebensgemeinſchaft zwiſchen Gott und dem Menſchen beſteht (*effundente* [*Domino*] *Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominis, ad homines quidem deponente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem, et firme et vere in adventu suo donante nobis incorruptelam, per communionem, quae est ad eum.* V. 1, 1.).

gehört, daß ſie ſich verwirklicht, ſo iſt es die weſentliche Beſtimmung des Sohns oder des Logos, Menſch zu werden, und auf der andern Seite würde auch der Menſchheit die ihrem Begriff adäquate Vollkommenheit fehlen, wenn nicht der Sohn Gottes in der Menſchheit Menſch geworden wäre. Wie alſo die Menſchheit im Sohn Gottes ihre Wahrheit hat, ſo hat der Sohn Gottes in der Menſchheit die Wirklichkeit ſeiner Idee, und die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen ſtellt ſich auf dieſe Weiſe als eine innere und weſentliche dar. Gehört es aber zum Weſen des Menſchen ſelbſt, mit Gott Eins zu ſeyn, ſo iſt der Menſch ſchon dadurch an ſich mit Gott verſöhnt, und es kommt nur darauf an, dieſe Einheit auch für das ſubjective Bewußtſeyn zu realiſiren. In dieſer Hinſicht geht jedoch Irenäus über die allgemeine Vorſtellung nicht hinaus, daß wir, wie wir im erſten Adam durch Ungehorſam geſündigt haben, im zweiten Adam durch den von demſelben bis zum Tode geleiſteten Gehorſam verſöhnt worden ſind [1]). Dieſe Verſöhnung wäre aber nicht möglich geweſen, wenn nicht Chriſtus, worauf Irenäus im Gegenſaz gegen die, den Weltſchöpfer von dem höchſten Gott trennenden, Gnoſtiker beſonders dringt, als Erlöſer dieſelbe ſubſtanzielle Natur mit der von ihm erlösten Menſchheit hätte [2]). Die Menſchheit iſt alſo gleichſam der Gottmenſch ſelbſt, und die in Chriſtus durch die Menſchwerdung Gottes realiſirte Idee des Gottmenſchen iſt eigentlich nur die durch Chriſtus

---

1) V. 16, 3.: *Ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν, μὴ ποιήσαντες αὐτῆ τὴν ἐντολήν, ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν, ὑπήκοοι μέχρι θανάτη γενόμενοι.*

2) V. 14, 3.: ***Si ex altera substantia carnem attulit Dominus, jam non illud reconciliatum est Deo, quod per transgressionem factum fuerat inimicum. Nunc autem per eam, quae est ad se, communicationem reconciliavit Dominus hominem Deo Patri, reconciliavit nos sibi per corpus carnis suae.***

zum Bewußtſeyn gekommene, an ſich ſeyende, Einheit des Göttlichen und Menſchlichen. Hierin liegen die Keime einer, jene mythiſche Vorſtellung von dem Kampfe des Erlöſers mit dem Teufel weit überſchreitenden, Verſöhnungstheorie, fragt es ſich aber, was die eigentliche Lehre des Irenäus war, ſo dürfen wir uns nicht an Ideen halten, die zwar an ſich unverkennbar in dem Ideenkreiſe des Irenäus enthalten ſind, aber doch in ihrem Zuſammenhang in ihm ſelbſt noch nicht zum klaren Bewußtſeyn gekommen waren, ſondern nur an die von ihm, als die weſentlichſten Momente ſeiner Anſicht, ausgeſprochenen Vorſtellungen.

Die Theorie, die wir hier unterſuchen, ließ, ſoweit ſie Irenäus entwickelte, hauptſächlich den Punct noch unbeſtimmt, welcher die Frage betrifft, was den Teufel beſtimmte, Jeſus wie einen gewöhnlichen, der Macht der Sünde und des Todes unterworfenen, Menſchen zu behandeln? Kannte er, wie doch angenommen werden zu müſſen ſcheint, Jeſum als den Gerechten und Unſündlichen, welcher er war, ſo mußte er doch auch wiſſen, daß der Kampf, in welchen er in dem von ihm veranſtalteten Tode Jeſu mit dem Stärkeren ſich einließ, nur zu ſeinem Verderben ausfallen werde. Eben dieß iſt nun der Punct, von welchem aus Origenes dieſe Theorie weiter fortbildete, indem er den von Irenäus noch zurückgehaltenen Gedanken, daß der Teufel getäuſcht worden ſey, ausdrücklich ausſprach, und durch die Ausfüllung dieſer Lücke einen für den Zuſammenhang dieſer Theorie weſentlichen Punct hervorhob.

Um jedoch die Bedeutung richtig zu verſtehen, welche eine ſolche Theorie gerade für Origenes haben konnte, muß man ſich in den Geſichtspunct hineindenken, aus welchem er ſie im Zuſammenhang mit ſeiner Lehre von den Dämonen, und ſeiner dadurch bedingten Weltanſicht überhaupt, auffaßte. Wie nach ſeiner Anſicht überhaupt die Dämonen in einem ſteten Kampf gegen das Chriſtenthum, als das Reich

des wahren Gottes, begriffen ſind, und alles, was dem Chriſtenthum nachtheilig iſt, als ein Sieg der Dämonen, alles, was es fördert und zur allgemeinern Anerkennung bringt, als eine Niederlage derſelben anzuſehen iſt, ſo iſt ein beſonders wichtiges Moment dieſes Kampfes des Dämonenreichs gegen das Chriſtenthum der Tod Jeſu, jedoch nur ſo, daß in ihm in höherem Grade erfolgte, was auch ſonſt durch die Thätigkeit der Glaubigen auf verſchiedene Weiſe zur Förderung der Sache des Chriſtenthums geſchieht. Was der Tod Jeſu im Großen und in Beziehung auf das Ganze iſt, iſt auch ſchon jeder Märtyrertod im Kleinen und Einzelnen. Wenn die Seelen derer, welche für das Chriſtenthum aus Frömmigkeit ſterben, mit großem Ruhm den Leib verlaſſen, ſo ſtürzen ſie die Macht der Dämonen und ſchwächen ihre Angriffe auf die Menſchen. Daher wiſſen die Dämonen aus Erfahrung, daß ſie von den Märtyrern der Wahrheit beſiegt und überwunden werden, und laſſen die Chriſten im Frieden mit der Welt, und wenn ſie dann auch wieder die Noth vergeſſen, die ſie erlitten haben, und ihre Kräfte aufs neue ſammeln, und, von ihrer Bosheit verblendet, ſich wieder rächen wollen und die Chriſten verfolgen, ſo erleiden ſie eine neue Niederlage [1]). Um die Urſache ſolcher Wirkungen zu erklären, beruft ſich Origenes auf den unter den Heiden herrſchenden Glauben, daß einzelne Unſchuldige durch freiwillige Aufopferung Völker und Städte von ſchweren Un-

---

1) Contra Celsum VIII, 44. — *Αἱ ψυχαὶ τῶν εὐσεβόντων, καὶ δι' εὐσέβειαν ἀποδυομένων τὰ σώματα καθελεῖν τὸ τῆ πονηρᾷ στρατόπεδον. Ἐγὼ δ' οἶμαι ὅτι αἰσθόμενοι οἱ δαίμονες, ὅτι οἱ μὲν νικῶντες, καὶ δι' εὐσέβειαν ἀποθνήσκοντες καθαιρῆσιν αὐτῶν τὴν δυνάξειαν, οἱ δὲ διὰ τὰς πόνας ἡττώμενοι καὶ τὴν θεοσέβειαν ἀρνήμενοι ὑποχείριοι αὐτοῖς γίνονται, ἐς' ὅτε προσφιλονεικῆσι τοῖς παραδιδομένοις χριστιανοῖς, ὡς κολαζόμενοι μὲν ὑπὸ τῆς ὁμολογίας αὐτῶν, ἀναπαυόμενοι δὲ ἐπὶ τῇ ἀρνήσει αὐτῶν.*

glücksfällen befreien [1]), zum Beweise dafür, daß solche Aufopferungen, wie die der Märtyrer sind, einen für die Menschen höchst heilsamen Einfluß auf die bösen Dämonen ausüben. Es ist die unwiderstehliche, gleichsam magisch wirkende, Macht des Guten, wodurch jede gute und edle That auf das Ganze der Weltordnung einwirkt, und zum Besten vieler Menschen dient. Origenes trägt sogar kein Bedenken, solche Wirkungen mit der Beschwörung eines giftigen Thiers zu vergleichen [2]). Es scheint ihm ganz in der Natur der Dinge zu liegen, daß nach gewissen verborgenen Ursachen, die die meisten Menschen nicht verstehen können, eine solche Natur, wie ein Gerechter ist, welcher für das allgemeine Beste freiwillig stirbt, eine Abwendung der bösen Dämonen bewirkt, welche Seuchen, Mißwachs, böse Winde oder etwas dergleichen verursachen. Es sagen nun, so macht Origenes die Anwendung auf den Tod Jesu, diejenigen, welche nicht glauben wollen, daß Jesus am Kreuze für die Menschen gestorben sey, ob sie die vielen hellenischen und barbarischen Erzählungen für wahr halten, daß Einzelne für das allgemeine Beste gestorben, um Unglücksfälle, die Städte und Völker betrafen, abzuwenden, oder ob dieß zwar geschehen, keinen Glauben aber verdiene, daß derjenige, der für einen Menschen gehalten wird, gestorben sey, und den großen Dämon und Dämonenfürsten, welcher alle auf die Erde gekommenen Menschenseelen sich unterworfen hatte, zu stürzen [3]). Was Jesum

---

1) In Joh. Tom. XXVIII, 14. — *οἱονεὶ καταργηθέντα τῆ ἐνεργήντος αὐτὰ πονηρῆ πνεύματος διὰ τὸ ἑαυτόν τινα ὑπὲρ τῆ κοινῆ διδόναι.*

2) In Joh. Tom. VI, 36. — *Τοιοῦτον τι δὴ νοητέον τῷ θανάτῳ τῶν εὐσεβεστάτων μαρτύρων γίνεσθαι, πολλῶν ἀφάτῳ τινὶ δυνάμει ὠφελημένων ἀπὸ τῆ θανάτη αὐτῶν.*

3) Contra Celsum I, 31. VII, 17. — *Οὐκ ἄτοπον, ἀποτεθνηκέναι τὸν ἄνθρωπον, καὶ τὸν θάνατον αὐτῆ ἃ μόνον παράδειγμα ἐκκεῖσθαι τῆ ὑπὲρ εὐσεβείας ἀποθνήσκειν, ἀλλὰ γὰρ καὶ εἰργάσθαι*

von allen, die ſich für Andere und das allgemeine Beſte aufopfern, unterſcheidet, iſt nur dieß, daß er allein für die ganze Welt, die verloren wäre, wenn er nicht für ſie geſtorben, ſich aufopferte, da er allein die ganze Laſt der Sünden Aller auf ſich nehmen, und durch ſeine ganze Kraft ihr ein Gleichgewicht entgegenſezen konnte [1]). Im Zuſammenhang mit einer ſolchen Weltanſicht, in welcher auch hier, wie ſonſt bei Origenes, heidniſche Vorſtellungen mit chriſtlichen zuſammenfließen, mußte ſich dem Origenes der Tod Jeſu von ſelbſt als ein Kampf mit der Dämonenwelt und dem Fürſten derſelben darſtellen.

Es iſt dieß vorerſt nur der abſtracte Gegenſaz des Guten und Böſen: Jeſus ſteht als die Macht des Guten der Macht des Böſen gegenüber und hält ihr das Gleichgewicht, damit

---

ἀρχὴν καὶ προκοπὴν τῆς καταλύσεως τῆ πονηρῆ, καὶ διαβόλη πᾶσαν τὴν γῆν νενεμημένη. Der Tod Jeſu iſt alſo an ſich ſchon eine Hemmung der Macht des Böſen.

1) In Joh. Tom. XXVIII, 14.: Ὁ δυνάμενος ὑπὲρ ὅλη κόσμη, ἵνα πᾶς ὁ κόσμος καθαρθῆ, ἀναδέξασθαι ἐπὶ καθαρσίῳ αὐτῆ, ἀπολομένη ἂν, εἰ μὴ ἀνεδέξατο τὸ ὑπὲρ αὐτῆ ἀποθανεῖν, ἅτε ἰσόρροπα πώποτε ἅτε ἰσορροθῆναι δύναται, μόνη Ἰησῆ τὸ πάντων τῆς ἁμαρτίας φορτίον ἐν τῷ ὑπὲρ τῶν ὅλων χωρὶς θεῆ (Hebr. 2, 9.) σαυρῷ ἀναλαβεῖν εἰς ἑαυτὸν, καὶ βαξάσαι τῆ μεγάλη αὐτῆ ἰσχύϊ δεδυνημένη, καὶ γὰρ ἕτος μόνος ἐπιξήμων ἦν τῆ φέρειν μαλακίαν ὡς φησιν ὁ προφήτης Ἡσαΐας (53, 4.). Es iſt auch ſchon von Bähr a. a. O. S. 125. mit Recht bemerkt worden, daß hier an kein ſtellvertretendes büßendes Strafleiden zur Genugthuung der göttlichen Gerechtigkeit zu denken iſt. Die Vorſtellung des Origenes iſt nur dieſe: Gutes und Böſes ſtehen einander entgegen. Wie nun die größte Macht des Böſen die ganze Menge der Sünden der Welt iſt, ſo iſt eine ebenſo große Macht des Guten ein von der Sünde völlig freier Menſch. Ein ſolcher hält Stand gegen das Böſe und verſchafft dem Guten, das ja an ſich ſtärker iſt, als das Böſe, das Uebergewicht über das Böſe.

nicht die bestehende Weltordnung durch das Uebergewicht des Bösen untergehe. Aus diesem Gegensaz entwickelt sich nun aber ein Kampf, welcher durch verschiedene Momente hindurch den entschiedenen Sieg des Guten über das Böse herbeiführt. Die Voraussezung, von welcher Origenes, wie Irenäus, ausgeht, ist das Recht, das der Teufel durch die Sünde auf die Menschen erlangt hatte [1]). Dieses Recht erforderte ein rechtliches Verfahren gegen ihn, es durfte daher, was er als Eigenthum an sich gebracht hatte, ihm nicht mit Gewalt genommen werden, sondern er mußte für das, was er verlor, etwas anderes als Aequivalent empfangen, da er nur unter dieser Voraussezung geneigt seyn konnte, einen solchen Tausch einzugehen. Dieser Lösepreis war das Blut Jesu, wobei Origenes auch schon dieß als besondere Bestimmung hervorhebt, es habe einen solchen Werth gehabt, daß es für sich zur Loskaufung Aller zureichte [2]). Während, von dieser Seite betrachtet, der Hauptgesichtspunct, unter welchen Ori-

1) In Exod. VI, 9.: *Dei sumus secundum quod ab eo creati sumus, effecti vero sumus servi diaboli, secundum quod peccatis nostris venundati sumus. Veniens autem Christus redemit nos, cum serviremus illi domino, cui nosmet ipsos peccando vendidimus. Et ita videtur tanquam suos quidem recepisse, quos creaverat, tanquam alienos autem acquisivisse, quia alienum sibi dominum sive errando sive peccando quaesiverant. Et fortasse recte quidem dicitur redemisse nos Christus, qui pretium nostri sanguinem suum dedit.*

2) In epist. ad Rom. 2, 13.: *Redemti sumus — pretioso sanguine Unigeniti. Si ergo pretio emti sumus — ab aliquo sine dubio emti sumus, cujus eramus servi, qui et pretium poposcit, quod voluit, ut de potestate dimitteret, quos tenebat. Tenebat autem nos diabolus, cui distracti fueramus peccatis nostris. Poposcit ergo pretium nostrum sanguinem Christi — qui tam pretiosus fuit, ut solus pro omnium redemtione sufficeret.*

genes den Tod Jeſu ſtellt, ein mit dem Teufel geſchloſſener Vertrag iſt, wird der Zuſammenhang dieſer Vorſtellung von einer andern Seite etwas unterbrochen. War es ein freier Vertrag, bei welchem der Teufel das Blut Jeſu als Löſegeld forderte, ſo wußte der Teufel voraus ſchon, was er zu empfangen und dagegen zu geben hatte. Wurde er auch getäuſcht, ſo lag doch die Täuſchung in der Natur der Sache, ohne der Idee eines Vertrags zu widerſtreiten. Anders aber geſtaltet ſich die Sache, wenn der Teufel nicht, um in Folge eines Vertrags etwas zu geben, ſondern nur in der Abſicht, das, was er hatte, und durch die Wirkſamkeit Jeſu zu verlieren befürchten mußte, um ſo ſicherer zu behalten, Jeſum in ſeine Gewalt bringen wollte. So ſtellt Origenes die Sache dar, wenn er aus Veranlaſſung der Stelle Matth. 17, 22. (*μέλλει ὁ υἱὸς ἀνθρώπε παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων*) die Frage unterſucht: von wem Chriſtus in die Hände der Menſchen gegeben worden ſey? und darauf die Antwort gibt: der Sohn ſey zuerſt von Gott dem Fürſten dieſer Welt und ſeinen Dämonen und hierauf von dieſem den Menſchen, die ihn tödteten, übergeben worden. Die Abſicht aber ſey eine ſehr verſchiedene geweſen. Gott habe ihn aus Liebe zu den Menſchen für uns alle hingegeben, die Menſchen ſeyen nur das Werkzeug der Dämonen, die ihn in die Gewalt des Todes bringen wollten, geweſen, die Dämonen ſelbſt aber und der Teufel ſeyen hauptſächlich durch die Beſorgniß beſtimmt worden, daß er ihnen durch ſeine Lehre die Herrſchaft über die Menſchen entreiſſen werde. Es ſind ſo zwar zwei etwas verſchiedene Darſtellungen [1]), ſie vereinigen

---

1) ***Pretium poposcit, quod voluit***, ſagt Origenes in der zuvor aus dem Commentar über den Brief an die Römer angeführten Stelle vom Teufel, ***ut de potestate dimitteret, quos tenebat***, in dem Comm. über das Evang. Matth. aber Tom. XIII, 8.: ***contrariae potestates, cum servato-***

ſich aber beide in der Idee einer Täuſchung des Teufels, die in der Theorie des Origenes eine ſehr weſentliche Stelle einnimmt. Auf dieſe Idee kommt daher Origenes wiederholt zurück. Am ausführlichſten hat er ſie aus Veranlaſſung der Stelle Matth. 20, 28. entwickelt [1]), wo er die Frage aufwirft: Wem hat der Erlöſer ſeine Seele zum Löſegeld für Viele gegeben? „Doch nicht Gott," antwortet er, „warum alſo nicht dem Teufel? Denn dieſer herrſchte über uns, bis ihm zum Löſegeld für uns die von ihm geforderte Seele Jeſu gegeben ward, indem er meinte, er könne ſie in ſeiner Gewalt haben, und nicht ſah, daß er die Qual, die ihm das Beſtreben, ſie feſtzuhalten, verurſachte, nicht ertragen könne. Deswegen herrſcht auch der Tod, der ſchon über ihn Herr geworden zu ſeyn glaubte, nicht mehr, da er frei unter den

---

rum tradebant in manus hominum, non eorum illud erat consilium, ut pro ullius hunc salute traderent, sed quoniam nullus eorum cognoscebat Dei sapientiam in mysterio reconditam, eum morte plectendum, quantum in se erat, tradebant, ut hostis illius, mors, in potestatem suam redactum eum occuparet, ad eundem modum, quo qui in Adam moriuntur. Vgl. Tom. XXXV, 75.: *Non omnes eodem proposito tradiderunt. Deus enim tradidit eum propter misericordiam circa genus humanum* (Röm. 8, 32.). *Ceteri autem tradiderunt eum iniquo proposito, unusquisque secundum malitiam suam, Judas propter avaritiam, sacerdotes propter invidiam, diabolus propter timorem, ne avelleretur de manu ejus genus humanum, per doctrinam ipsius.*

1) Tom. XVI, 8. Vgl. die zuletzt angeführte Stelle, in welcher Origenes unmittelbar nachher ſo fortfährt: *non advertens, quoniam magis eripiendum fuerat genus humanum per mortem ipsius, quam fuerat ereptum per doctrinam et mirabilia. Traditus est enim ad crucifigendum, ut exuens principatus et potestates fiducialiter triumphet eos in ligno* (Kol. 2, 15.).

Todten war, und ſtärker als die Macht des Todes, und in ſolchem Grade ſtärker, daß auch alle, die unter den in der Gewalt des Todes Befindlichen ihm folgen wollten, ihm folgen konnten, ohne daß der Tod noch etwas gegen ſie vermochte. — So ſind wir nun durch das theure Blut Jeſu erkauft, gegeben aber iſt als Löſegeld für uns die Seele des Sohnes Gottes, nicht ſein Geiſt, denn dieſen hat er zuvor ſchon dem Vater mit den Worten übergeben: Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geiſt, auch nicht ſein Leib, weil wir über ihn nichts dergleichen geſchrieben finden. Und weil nun ſeine Seele zum Löſegeld für Viele gegeben iſt, ſie aber bei dem nicht blieb, welchem ſie zum Löſegeld für Viele gegeben worden iſt, deswegen heißt es Pſ. 16.: du läſſeſt meine Seele nicht im Hades." Es iſt ſchon der Uebergang zu den ſpäter ſo weit ausgeführten bildlichen Vergleichungen, wenn Origenes zu den Worten Pſ. 35, 8.: *ἐλθέτω αὐτοῖς παγίς, ἣν ἃ γινώσκεσι, καὶ ἡ θήρα, ἣν ἔκρυψαν, συλλαβέτω αὐτούς* u. ſ. w. bemerkt: *νομίζω περὶ τοῦ σταυροῦ λέγειν αὐτὸν, εἰς ὃν ἐμπέπτωκεν ὁ διάβολος ἀγνοῶν. Εἰ γὰρ ἔγνω, οὐκ ἂν αὐτὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσε* [1]). Wie ſchon hier die Idee einer abſichtlichen Täuſchung des

---

1) Das Kreuz iſt mit einem Neze verglichen, mit welchem der Teufel gefangen wurde. Dieſelbe bildliche Vergleichung konnte auch von der Menſchheit Chriſti gebraucht werden. Es ſcheint beinahe, eine ſolche habe ſchon dem Clemens von Alex. in folgender Stelle der Cohort. ad gent. c. 11. vorgeſchwebt: der Menſch lag in den Banden der Sünde, der Herr wollte ihn aus ihnen befreien, *καὶ σαρκὶ ἐνδεθεὶς (μυστήριον θεῖον) τούτῳ τὸν ὄφιν ἐχειρώσατο, καὶ τὸν τύραννον ἐδηλώσατο καὶ τὸν θάνατον. Καὶ τὸ παραδοξότατον, ἐκεῖνον τὸν ἄνθρωπον, τὸν ἡδονῇ πεπλανημένον, τὸν τῇ φθορᾷ δεδεμένον, χερσὶν ἡπλωμέναις ἔδειξε λελυμένον. Ὢ θαύματος μυστικῆ! κέκλιται μὲν ὁ κύριος, ἀνέστη δὲ ἄνθρωπος, καὶ ὁ ἐκ τοῦ παραδείσου πεσών, μεῖζον ὑπακοῆς ἆθλον ἁρπάς ἀπολαμβάνει.*

Teufels durchblickt, ſo geht Origenes ſogar ſoweit, die Täuſchung des Teufels als unmittelbare Abſicht Gott ſelbſt zuzuſchreiben [1]). Indem Gott ſeinen Sohn dem Teufel übergab, durch den Teufel ſeinen Kreuzestod veranſtalten ließ, gebrauchte er ihn ſelbſt als das bewußtloſe Werkzeug zur Zerſtörung ſeiner eigenen Macht. Der vom Teufel bewirkte Tod des Erlöſers war ſo wenig ein Sieg über ihn, daß er vielmehr ſogar das Mittel wurde, die Macht des Todes ſelbſt aufzuheben, Je mehr auf dieſe Weiſe auch der Widerſpruch hervorgehoben wird, in welchen der, ſeinen eigenen Zwecken entgegenhandelnde, Teufel mit ſich ſelbſt kommt, ohne den von Gott von Anfang an durchſchauten und abſichtlich herbeigeführten Widerſpruch zu ahnen, deſto mehr wird die Selbſttäuſchung des Teufels, wie ſie in der, gleichſam einen dramatiſchen Character annehmenden, Darſtellung des Origenes erſcheint, auch aus dem Geſichtspunct der Ironie aufgefaßt [2]).

---

1) In Matth. Tom. XIII, 9.: *Διὰ τοῦτο ὁ πατὴρ τῷ ἰδίῳ υἱῷ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτὸν, ἵν' οἱ παραλαβόντες αὐτὸν, καὶ παραδόντες αὐτὸν εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, ὑπὸ τῶν κατοικήσαντος ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἐγγελασθῶσι, καὶ ὑπὸ τῶν κυρίου ἐκμυκτηρισθῶσιν, εἰς κατάλυσιν τῆς ἰδίας βασιλείας καὶ ἀρχῆς παρὰ προσδοκίαν παραλαβόντες ἀπὸ τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν, ὅσις τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἠγέρθη, τῷ τὸν ἐχθρὸν αὐτοῦ θάνατον κατηργηκέναι, καὶ ἡμᾶς πεποιηκέναι συμμόρφους, οὐ μόνον τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ ἀναστάσεως* u. ſ. w.

2) Wie ſehr Origenes auf dieſe Weiſe mit den Gnoſtikern zuſammentrifft, fällt von ſelbſt in die Augen. Man vgl. die obigen Bemerkungen S. 28. Von einer Täuſchung dieſer Art war beſonders bei Marcion und den Marcioniten die Rede. In dem unter den Werken des Origenes befindlichen Dialogus de recta in Deum fide ſagt der Marcionite Sect. 2.: *Ὁ ἀγαθὸς, ἰδὼν καταδεδικασμένην τὴν ψυχὴν, ἐλεήσας ἦλθεν, ὁ δὲ δημιουργὸς ἠθέλησεν αὐτῷ ἐπιβουλεῦσαι, ὅθεν καὶ ἐνόμισεν αὐτὸν σαυρῶν. — Ὁ δημιουργὸς, ἰδὼν τὸν ἀγαθὸν λύοντα*

Vergleichen wir die von Origenes gegebene Darſtellung dieſer Theorie mit der des Irenäus, ſo fällt, was ſich als

---

αὐτὸ τὸν νόμον ἐπεβάλευσεν αὐτῷ, μὴ εἰδὼς, ὅτι ὁ θάνατος τῶ ἀγαθῶ σωτηρία ἀνθρώπων ἐγίνετο. Daß Chriſtus die Mächte der Geiſterwelt getäuſcht habe, iſt überhaupt eine bei den Gnoſtikern und den Verfaſſern der Apokryphen in verſchiedenen Formen vorkommende Idee. Vgl. Griesbach Opusc. acad. Vol. I. S. 107 f. Namentlich findet ſich in den den Werken des alexandriniſchen Clemens angehängten Excerpta ex scriptis Theodoti die Idee einer Ueberliſtung des Todes oder Satans beinahe auf dieſelbe Weiſe, wie bei den Kirchenlehrern, c. 61.: δόλῳ ὁ θάνατος κατεχρατηγήθη· ἀποθανόντος γὰρ τῶ σώματος καὶ κρατήσαντος αὐτῶ τῶ θανάτω, ἀναχείλας τὴν ἐπελθοῦσαν ἀκτῖνα τῆς δυνάμεως ὁ σωτὴρ ἀπείλεσε μὲν τὸν θάνατον, τὸ δὲ θνητὸν σῶμα ἀποβαλὼν πάθη ἀνέζησεν. Liegt vielleicht darin, daß bei Marcion dieſe Idee eine ſo große Bedeutung hatte, der Grund, daß dem Tertullian, ſo ſehr er ſonſt überall die Idee des Teufels einmiſcht, die Vorſtellung des Irenäus und Origenes völlig fremd blieb? Wenigſtens verwirft Tertullian ausdrücklich die Vorſtellung Marcions, daß der Teufel oder der Weltſchöpfer Jeſum nicht gekannt habe. Adv. Marc. V, 6. ſagt Tertullian in Beziehung auf die Stelle 1 Cor. 2, 8., welche von Marcion hauptſächlich für ſeine Vorſtellung benüzt wurde: *Argumentatur haereticus, quod principes hujus aevi dominum, alterius scilicet Dei, Christum cruci confixerint, ut et hoc in ipsum redigat creatorem. — Sed jam nec mihi competit, principes hujus aevi virtutes et potestates interpretari creatoris, quia ignorantiam illis adscribit apostolus, Jesum autem et secundum nostrum evangelium diabolus quoque in tentatione cognovit, et secundum commune instrumentum Spiritus nequam sciebat, eum sanctum Dei esse, et Jesum vocari et in perditionem eorum venisse. Etiam parabola fortis illius armati, quem alius validior oppressit, et vasa ejus occupavit, si in creatoris accipitur apud Marcionem, jam nec ignorasse ultra potuit creator Deum gloriae, dum*

weitere Entwicklung betrachten läßt, weit mehr auf die Seite des Mythiſchen, als die Seite des Dogmatiſchen. Die Idee einer Täuſchung des Teufels, in welcher ſich hauptſächlich das mythiſche Element dieſer Theorie weiter fortbewegt, iſt nicht nur ausdrücklich hervorgehoben, ſondern auch in beſtimmten Zügen zu einer mythiſchen Handlung entwickelt. Der Löſepreis, welcher dem Teufel gegeben werden mußte, iſt nun näher beſtimmt, als die Seele Jeſu. Dadurch konnte auch das Unvermögen des Teufels, den gegebenen Löſepreis in ſeiner Hand feſtzuhalten, genauer motivirt werden. Eine ſo reine und treffliche Seele, wie die Seele Jeſu, die ſich durch eigene freie Wahl und Selbſtbeſtimmung mit dem göttlichen Logos zur unauflöslichen Einheit verbunden hat, konnte durch den unmittelbaren Gegenſaz, in welchem hier das Gute dem Böſen, das Licht der Finſterniß, das Göttliche dem Teufliſchen gegenübertrat, nur den heftigſten, unerträglichſten Schmerz verurſachen. Was bei Irenäus noch einfach als etwas, wozu der Teufel kein Recht haben konnte, beſtimmt iſt, iſt hier durch das Bild eines, den Teufel quälenden, brennenden Schmerzes mythiſch verſinnlicht. So ſchmerzlich mußte alſo für den Teufel die Selbſttäuſchung ſeyn, die der Kampf, in welchen er ſich mit dem Erlöſer eingelaſſen hatte, für ihn zur Folge hatte. Je mehr aber dadurch das Mythiſche in der Darſtellung des Origenes das Uebergewicht erhält, deſto mehr tritt der dem Mythiſchen zu Grunde lie-

---

ab eo opprimitur, nec in cruce eum figere, adversus quem valere non potuit, et superest, ut secundum me quidem credibile sit, scientes virtutes et potestates creatoris Deum gloriae, Christum suum, crucifixisse, qua desperatione et malitiae redundantia servi quoque scelestissimi dominos suos interficere non dubitant. Deswegen ſey die genannte Stelle nicht von den *spiritales principes*, ſondern den *seculares* zu verſtehen, von den Archonten des Volks, von Herodes und Pilatus u. ſ. w.

gende dogmatiſche Begriff der Gerechtigkeit, wie er ja an ſich ſchon mit der Vorausſezung einer Täuſchung in eine gewiſſe Colliſion kommen zu müſſen ſcheint, zurück.

Haben wir aber überhaupt das Recht, auf die hier hervorgehobene mythiſche Seite der Theorie des Origenes ſo großes Gewicht zu legen? Origenes faßt ja den Tod Jeſu aus verſchiedenen Geſichtspuncten auf, er betrachtet ihn insbeſondere auch als ein Gott dargebrachtes Opfer, und als den höchſten Beweis des Gehorſams gegen Gott, es fragt ſich daher, wie verhalten ſich dieſe Vorſtellungen zu der Vorſtellung eines dem Teufel bezahlten Löſegeldes und eines Kampfes mit demſelben, welche dieſer verſchiedenen Vorſtellungen iſt als diejenige anzuſehen, welcher die übrigen untergeordnet werden müſſen? Wie überhaupt nach der Anſicht des Origenes Sünden ohne Opfer nicht vergeben werden können, ſo iſt auch der Tod Jeſu ein für die Sünden der Welt Gott dargebrachtes Verſöhnungsopfer. Da Origenes die Nothwendigkeit eines ſolchen Opfers [1]) nicht aus dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit ableitet, ſo iſt ſchon deswegen nicht anzunehmen, daß er ſich den Zuſammenhang des Opfers mit

---

1) In Num. Hom. XXIV, 1.: *Si non fuisset peccatum, non necesse fuerat filium Dei agnum fieri, nec opus fuerat eum in carne positum jugulari, sed mansisset hoc, quod in principio erat, Deus Verbum: verum quoniam introiit peccatum in hunc mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit, et propitiatio non fit nisi per hostiam, necessarium fuit, provideri hostiam pro peccato.* Als Opfer aber hat ſich Jeſus nur Gott dargebracht. In Lev. Hom. I, 2 : *Solus ille masculus* (3 Moſ. 1, 3.) *solus sine macula est, qui peccatum non fecit, nec dolus inventus est in ore ejus, et qui acceptus contra Dominum offertur ad ostium tabernaculi. — Hoc est ergo, quod offertur ad ostium tabernaculi, acceptum contra Dominum, et quid tam acceptum quam hostia Christi, qui se ipsum obtulit Deo?*

der Vergebung der Sünden durch die Idee eines stellvertretenden Leidens vermittelt dachte. Es ist vielmehr nur der allgemeine Begriff des Opfers, welcher hier angewandt wird. Jedes Opfer muß, wenn es dem Zweck entsprechen soll, für welchen es dargebracht wird, eine gottwohlgefällige Beschaffenheit haben, d. h. rein und fleckenlos seyn. Diese Reinheit kann bei dem Opfertod Jesu nur die Unsündlichkeit und sittliche Vollkommenheit dessen seyn, der sich selbst als Opfer Gott dargebracht hat. Je höher und eigenthümlicher der Vorzug ist, durch welchen sich in dieser Hinsicht Jesus vor allen andern Menschen auszeichnet, desto mehr eignete er sich auch zu einem Versöhnungsopfer für die Sünden der Menschen. Wenn daher von ihm gesagt wird, er habe als ein Gott dargebrachtes Opfer die Sünden der Welt auf sich genommen und getragen, so ist dieß nicht von einer Erduldung der Sündenstrafen an der Stelle der Menschen, sondern nur davon zu verstehen, er sey vermöge seiner vollkommenen Reinheit von der Sünde im Stande gewesen, der Sünde der Welt ein solches Gleichgewicht entgegenzusezen, daß die Aufhebung der mit der Sünde verbundenen Schuld und Strafe die Wirkung seines Todes war. Indem also Gott in ihm, dem wegen der Sünde der Welt Leidenden und den nothwendigen Zusammenhang von Schuld und Strafe in seiner Person Darstellenden, seine absolute Unsündlichkeit anschaut, sieht Gott zugleich über die Sünde der Welt hinweg, sie sind in dem Einen, das vor Gott absoluten Werth hat, nur als ein verschwindendes Moment gesezt [1]). Warum soll nun aber

---

1) In Lev. Hom. III, 1.: *Ipse; qui in similitudinem hominum factus est, et habitu repertus ut homo, sine dubio pro peccato, quod ex nobis susceperat, quia peccata nostra portavit, vitulum immaculatum, hoc est carnem incontaminatam, obtulit hostiam Deo.* In Joh. Tom. XXVIII, 14.: *Ἄνθρωπος γάρ ἐστιν ὁ ἀποθανὼν Ἰησοῦς — καὶ ἐπεὶ ἄνθρωπος μέν ἐστιν ὁ ἀποθανών, ἐκ ἦν δὲ ἄνθρωπος ἡ ἀλήθεια, καὶ ἡ σοφία,*

ein auf ſolche Weiſe Gott dargebrachtes Opfer nicht an ſich ſchon eine, zur Verſöhnung der Schuld der Sünde zureichende,

---

καὶ ἡ εἰρήνη, καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ περὶ ἃ γέγραπται· θεὸς ἦν ὁ λόγος, ἦν ἀπέθανεν ὁ λόγος θεὸς καὶ ἡ ἀλήθεια, καὶ ἡ σοφία, καὶ ἡ δικαιοσύνη, ἀνεπίδεκτος γὰρ ἡ εἰκὼν τῆ θεῆ ἀοράτη πρωτότοκος πάσης κτίσεως θανάτη. Ὑπὲρ τῆ λαῆ δὲ ἀπέθανεν ἅτος ὁ ἄνθρωπος τὸ πάντων ζώων καθαρώτερον, ὅσις τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἦρε καὶ τὰς ἀσθενείας, ἅτε δυνάμενος πᾶσαν τὴν ὅλη τῆ κόσμη ἁμαρτίαν εἰς ἑαυτὸν ἀναλαβὼν λύσαι καὶ ἐξαναλῶσαι καὶ ἐξαφανίσαι, ἐπεὶ μὴ ἁμαρτίαν ἐποίησε. Dieß muß in jedem Fall als die Hauptvorſtellung des Origenes angeſehen werden, wenn auch gleich nicht zu läugnen iſt, daß ſich bei Origenes auch Stellen finden, in welchen er das Verſöhnende des Opfers auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit bezogen zu haben ſcheint. Man vgl. z. B. Comm. in ep. ad Rom. III, 8.: *Secundum hoc ergo, quod hostia est (Christus), profusione sanguinis sui propitiatio efficitur in eo, quod dat remissionem praecedentium delictorum: — cum (ergo) peccatorum remissio tribuatur, certum est, propitiationem effusione sacri sanguinis adimpletam, absque sanguinis enim effusione non fit remissio peccatorum* (Hebr. 9, 22.). Warum war es nothwendig, daß das Blut vergoſſen wurde, wenn es nicht als die Sühne für die Schuld der Sünde betrachtet wurde? Allein es iſt dabei nicht zu überſehen, daß Origenes dieſe Nothwendigkeit nirgends aus der Idee der göttlichen Gerechtigkeit ableitet, ſondern vielmehr nur bei der unbeſtimmten Vorſtellung einer reinigenden Kraft des Blutes, die er ſich, wie es ſcheint, auf geheimnißvolle Weiſe dem Blut inwohnend dachte, ſtehen bleibt. Daher liegt ihm das eigentlich Verſöhnende des Opfers in dem *purgari peccata.* Man vgl. z. B. Hom. in Lev. XIV, 4.: *Mors, quae poenae causa infertur pro peccato — purgatio est peccati ipsius, pro quo jubetur inferri.* Ebenſo unentwickelt iſt bei Origenes die Vorſtellung des ſtellvertretenden Leidens. Origenes ſagt allerdings öfters, Jeſus habe für die Menſchen gelitten,

Wirkung gehabt haben? Es ist dieß nur aus der Selbstständigkeit des Verhältnisses zu erklären, in welchem man den Teufel Gott gegenüber zu denken gewohnt war. Hätte demnach auch an sich Gott aus Liebe zu den Menschen und mit Rücksicht auf das von Jesu dargebrachte Opfer die Sünden vergeben können, so gestattete dieß doch das Recht, das der Teufel auf die Menschen hatte, nicht. In diesem äussern, im Grunde dualistisch gedachten, Verhältniß lag eine, die Macht und Liebe Gottes beengende, Beschränkung. Es mußte vor allem dem, nicht sowohl in der Idee Gottes an sich, als vielmehr nur in dem Verhältniß Gottes zu einem andern begründeten, Gesez der Gerechtigkeit Genüge geschehen seyn, wenn die göttliche Liebe und Gnade sich sollten geltend machen dürfen. So stehen die beiden Vorstellungen eines Gott dargebrachten Opfers und eines dem Teufel bezahlten Lösegelds mit derselben Selbstständigkeit neben einander, welche überhaupt der Teufel neben Gott behauptet. Dieselbe Handlung bezieht sich, obgleich auf sehr verschiedene Weise, sowohl auf Gott, als auf den Teufel. Was auf der einen Seite ein, von dem Gesezе der Gerechtigkeit gebotener, nothwendiger Act ist, ist auf der andern ein der Liebe von der Liebe gebrachtes Opfer [1]). Obgleich das Eine dem Andern nicht

---

wie er z. B. in Ps. XXI. von dem Ausspruch Jesu Matth. 27, 46. sagt: τυποῖ τὸ ἡμέτερον πάθος, ἡμεῖς γὰρ ἦμεν οἱ ἐγκαταλελειμμένοι καὶ παρεωράμενοι πρότερον u. s. w. Wie aber diese Stellvertretung stattfand, und worin sie ihren Grund hatte, wird nicht näher erklärt. Daß Jesus, wie Origenes Hom. in Lev. I, 3. sagt, *peccata generis humani imposuit super caput suum, ipse est enim caput corporis ecclesiae suae*, schließt auch nur den Gedanken in sich, daß Christus, als Haupt der Menschheit, auch die Sünden der Menschen auf sich nehmen oder an sich darstellen mußte.

1) In Ep. ad Rom. IV, 11.: *Secundum voluntatem Patris forma servi suscepta obtulit victimam pro universo*

widerſtreitet, ſo ſind doch hier Begriffe verbunden, deren Zuſammenhang kein innerlich begründeter, darum auch von ſelbſt ſich auflöſender iſt. Wird der Tod Jeſu zwar als ein Opfer betrachtet, aber nicht auf den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, ſondern den Begriff der göttlichen Liebe bezogen [1]), während alles, was der Begriff der Gerechtigkeit hier für ſich anſpricht, nur auf die Seite des Teufels fällt, ſo wird der leztere Geſichtspunct über den erſtern geſtellt, alle Wichtigkeit und Nothwendigkeit des Todes Jeſu liegt nur in ſeiner Beziehung zum Teufel, in Beziehung auf Gott hätte die Vergebung der Sünden auch ohne den Tod Jeſu geſchehen können, da kein Grund einzuſehen iſt, warum, wenn der Tod Jeſu nur als Object der göttlichen Liebe betrachtet wird, für die Liebe ein ſolches Opfer nothwendig war. Je auffallender aber, von dieſer Seite betrachtet, die Selbſtſtändigkeit der Bedeutung hervortritt, die dem Teufel in ſeinem Verhältniß zu Gott eingeräumt wird, deſto klarer muß auch werden, wie wenig dieſe Verſöhnungstheorie überhaupt dem abſoluten Begriffe Gottes entſpricht, daß ihre eigentliche

---

mundo, tradens sanguinem suum principi hujus mundi, secundum sapientiam Dei, quam nemo principum hujus mundi cognovit.

1) In Joh. Tom. VI, 35.: *Οὗτος δὴ ὁ ἀμνὸς σφαγεὶς καθάρσιον γεγένηται, κατά τινας ἀποῤῥήτους λόγους, τῷ ὅλῳ κόσμῳ, ὑπὲρ ὃ κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς φιλανθρωπίαν καὶ τὴν σφαγὴν ἀνεδέξατο, ὠνούμενος τῷ ἑαυτοῦ αἵματι ἀπὸ τοῦ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν πιπρασκομένους ἀγοράσαντος. Ὁ δὲ προσαγαγὼν τοῦτον τὸν ἀμνὸν ἐπὶ τὴν θυσίαν ὁ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἦν θεὸς, μέγας ἀρχιερεύς.* Die göttliche Liebe Gottes zu den Menſchen iſt alſo der lezte Grund des dargebrachten Opfers, und zwar iſt es, da es Gott ſelbſt darbrachte, ein von Gott ſelbſt durch die Vermittlung der menſchlichen Natur des Erlöſers (vgl. S. 55.) Gott dargebrachtes Opfer. Wiefern aber die göttliche Liebe dieſes Opfer erheiſchte, wird nicht weiter begründet.

Grundlage nur die mythiſche Vorſtellung iſt, die jene Zeit, mit deren religiöſem Bewußtſeyn der heidniſche Dualismus noch ſo eng zuſammenhing, von dem Teufel und dem Reich der Dämonen hatte. Der Widerſpruch, in welchen dieſe Theorie, von der Idee Gottes aus betrachtet, mit ſich ſelbſt kommt, konnte ſich in dem Bewußtſeyn des Origenes ſelbſt nicht verbergen, wenn er in der oben angeführten Stelle, in welcher er das dem Teufel gegebene Löſegeld in die Seele Jeſu ſezte, zur Rechtfertigung dieſer Anſicht hinzuſezt: „Da ich hier auf dieſen Gegenſtand zu reden gekommen bin, ſo muß ich diejenigen, die in dem eitlen Wahn der Verherrlichung Chriſti den Erſtgebornen der ganzen Schöpfung mit der Seele und dem Leibe Chriſti, und wohl auch mit ſeinem Geiſte vermiſchen, und das, was ſichtbar erſchien und unter uns lebte, für eine ſchlechthin nicht zuſammengeſezte Einheit halten, erinnern, daß ſie keine richtige Vorſtellung haben. Ich frage ſie, ob die Gottheit des Ebenbildes des unſichtbaren Gottes, und die Erhabenheit des Erſtgebornen der ganzen Schöpfung, ob derjenige, in welchem alles im Himmel und auf der Erde, alles Sichtbare und Unſichtbare geſchaffen iſt, als Löſegeld für Viele gegeben iſt, und wem dieſes Löſegeld gegeben wurde, ob dem Feind, der uns als Gefangene in ſeiner Gewalt hält, bis ihm ein Löſegeld gegeben würde, und ob er fähig war, ein ſolches und ſo großes Löſegeld für Viele zu empfangen? Dieß ſage ich aber nicht, um die Seele Jeſu geringzuſchäzen und herabzuſezen, ſondern nur in der Ueberzeugung, ſie ſey, ſo weit es möglich war, von dem Erlöſer des Alls als Löſegeld gegeben worden, jenes Erhabene und Göttliche aber habe gar nicht als Löſegeld gegeben werden können, nur will ich hiemit Jeſus von Chriſtus nicht trennen, ſondern in weit höherem Grade, weiß ich, iſt Eins Jeſus Chriſtus und ſeine Seele mit dem Erſtgebornen der ganzen Schöpfung, ja auch ſein Leib, ſo daß in höherem Grade, ſo zu ſagen, Eins iſt dieſes Ganze, wie der dem Herrn An-

hängende Ein Geiſt mit ihm iſt [1])." Es fällt von ſelbſt in die Augen, wie wenig Zuſammenhang in dieſer ganzen Vorſtellung iſt. Um das Göttliche in Chriſtus, was an ſich unmöglich iſt, nicht in die Gewalt des Teufels kommen zu laſſen, ſoll nur die Seele Jeſu als Löſegeld dem Teufel gegeben worden ſeyn, deswegen werden diejenigen getadelt, die die Seele Jeſu von dem Göttlichen in Chriſtus nicht unterſcheiden. Um aber die Seele Jeſu nicht zu ſehr herabzuſezen, wird nun wieder behauptet, es ſey die Einheit eines Ganzen, in welchem Jeſus von Chriſtus, und ſeine Seele von dem Erſtgebornen der ganzen Schöpfung, oder von Chriſtus, als Gott, nicht getrennt werden dürfe. Iſt aber dieſe Einheit eine ſchlechthin unzertrennliche, ſo konnte auch die Seele Jeſu ſo wenig, als das Göttliche in Chriſtus dem Teufel als Löſegeld gegeben werden, und dieſer ganze Verſöhnungsproceß hebt ſich, da er als ein blos ſcheinbarer auch kein Reſultat haben kann, von ſelbſt auf. Iſt die Seele Jeſu, für ſich betrachtet, wie ſie Origenes in der Entwicklung ſeiner Theorie nennt, dem Teufel als Löſegeld gegeben worden, obgleich mit der Folge, daß er ſie nicht feſthalten konnte, ſo wurde ſie ihm doch, ſey es auch nur auf Einen Moment, reell gegeben, und der Act der Verſöhnung kann ebendarum als ein reell geſchehener betrachtet werden, konnte ſie ihm aber wegen ihrer Einheit mit dem Göttlichen in Chriſtus an ſich nicht gegeben werden, ſo wurde dem Teufel überhaupt nichts gegeben, und der Act der Verſöhnung ſtellt ſich als ein nicht wirklich vollzogener dar. Das Ganze löst ſich in eine inhaltsleere Vorſtellung,

---

1) *Πλὴν σήμερον ὃ λύω τὸν Ἰησᾶν ἀπὸ τῦ Χριζῦ, ἀλλὰ πολλῷ πλέον οἰδα ἓν εἶναι Ἰησᾶν τὸν Χριζὸν, καὶ τὴν ψυχὴν αὐτῦ πρὸς τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα αὐτῦ, ὡς πλέον, εἰ δεῖ ἅπαξ ὀνομάσαι, εἶναι ἓν ὅλον τῦτο, ὅπερ ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐζιν.* Selbſt ſchon der Ausdruck in dieſer Stelle zeigt, wie unklar und ſchwankend die ganze Vorſtellung des Origenes iſt.

ein mythiſches Scheinbild, auf, das der Idee der Verſöhnung keine objective Realität geben kann; es hat keine logiſche Wahrheit, ſondern nur mythiſche Bedeutung, und kann daher auch nur auf einem Standpunct befriedigen, auf welchem überhaupt das mythiſche Bild noch die Stelle des Begriffs vertreten muß [1]).

---

1) G. Thomaſius in der Schrift: Origenes, ein Beitrag zur Dogmengeſchichte des dritten Jahrhunderts. Nürnberg 1837. faßt S. 221 f. die Lehre des Origenes von dem Tode Jeſu in die drei Momente der Erlöſung, Verſöhnung und Reinigung zuſammen. Die Erlöſung habe er bewirkt, ſofern er uns von der Gewalt des Satans erkaufte, die Verſöhnung als Opfer für die Sünden, die Reinigung, ſofern er die Kraft verleihe, die Sünde ſelbſt zu vernichten. Die beiden erſten Momente, die hier allein in Betracht kommen, da das dritte auf einem unklaren Begriff beruht, ſtehen auch in der von Thomaſius gegebenen Darſtellung rein äuſſerlich neben einander. In den Comm. in ep. ad Rom. III, 7. u. 8. unterſcheidet zwar Origenes die beiden Begriffe Erlöſung und Verſöhnung: *Videamus attentius, quid sibi velit redemtio, quae est in Christo Jesu. Redemtio dicitur id, quod datur hostibus pro his, quos in captivitate detinent, ut eos restituant pristinae libertati. Detinebatur ergo apud hostes humani generis captivitas peccato, tanquam bello, superata: venit filius Dei — et semetipsum dedit redemtionem, id est, semetipsum hostibus tradidit. — Cum superius dixisset (Apostolus), quod pro omni genere humano redemtionem semetipsum dedisset, ut eos, qui in peccatorum captivitate tenebantur, redimeret, — nunc addit aliquid sublimius et dicit* (Röm. 3, 24.) — *quo scilicet per hostiam sui corporis propitium hominibus faceret Deum, et per hoc ostenderet justitiam suam, dum eis remitteret praecedentia peccata.* Aber auch hieraus wird das Verhältniß der Verſöhnung zur Erlöſung nicht klarer, und wenn hier etwa die Verſöhnung durch den Begriff der Gerechtigkeit näher be-

Wie dieſer Entwicklung zufolge zwiſchen den beiden Vorſtellungen, von einem Gott dargebrachten Opfer und einem dem Teufel bezahlten Löſegeld, in deren Sphäre ſich die Theorie des Origenes bewegt, kein innerer weſentlicher Zuſammenhang iſt, ſofern die leztere zwar als die, die erſtere ſich unterordnende, Hauptvorſtellung betrachtet wird, der Proceß aber, durch welchen der Act der Verſöhnung vermittelt werden ſoll, als ein unwahrer ſich darſtellt, ſo hat Origenes auch den Gehorſam Jeſu nicht in ein ſolches Verhälthältniß zu ſeiner Theorie geſezt, daß ſie dadurch haltbarer und zuſammenhängender geworden wäre. Der von Jeſu in ſeinem Tode geleiſtete vollkommene Gehorſam iſt zwar die nothwendige Vorausſezung, unter welcher er allein Erlöſer und Verſöhner ſeyn konnte, was aber Origenes ſonſt über den Gehorſam Jeſu lehrt, hat keine nähere Beziehung zu ſeiner Verſöhnungstheorie, da er den Gehorſam Jeſu nur aus dem ſittlichen Geſichtspunct eines, den Menſchen zum Gehorſam gegen Gott ermunternden, Beiſpiels betrachtet. Je vollkommener der Menſch den Gehorſam Jeſu nachahmt,

---

ſtimmt zu ſeyn ſcheint, ſo iſt auch dieß nicht der Fall, da Origenes ſo fortfährt: *In consummatione etenim seculi in novissimo tempore manifestavit Deus justitiam suam, et redemtionem dedit eum, quem propitiatorem fecit, ne forte, si prius propitiationem misisset, non tam multos humani generis repropitiasset Deo, quam in his temporibus, quibus jam mundus repletus videtur hominibus. Deus enim justus est, et justus justificare non poterat injustos: ideo interventum voluit esse propitiatoris, ut per ejus fidem justificarentur, qui per opera propria justificari non poterant.* Nur darin äuſſert ſich alſo die göttliche Gerechtigkeit (die δικαιοσύνη Röm. 3, 25.), daß Gott niemand für gerecht erklärt, der nicht durch Glauben und Bekehrung gerecht geworden iſt. Von andern Anforderungen aber, welche die göttliche Gerechtigkeit gemacht hätte, iſt nicht die Rede.

und die Idee der Gerechtigkeit in sich realisirt, desto fähiger wird er, das durch die objectiv geschehene Versöhnung bewirkte Heil sich zuzueignen [1]), und das ihm ursprünglich, wenigstens der Idee nach, anerschaffene Bild Gottes, das der Logos, oder Sohn Gottes, selbst ist, in sich zu erneuern [2]).

Sowohl bei Origenes als bei Irenäus hat sich demnach der Begriff der Versöhnung dem Begriff der Erlösung gegenüber noch nicht zu seiner selbstständigen Bedeutung entwickelt. Da das Wesentlichste bei beiden zunächst darin besteht, daß der Mensch von der äussern Macht, die die Sünde durch den Teufel über ihn ausübt, befreit wird, so tritt die innere Macht der Sünde, die Schuld, die auf dem Menschen liegt, und ebendamit auch die Beziehung auf Gott, zurück. Um so mehr verdient dagegen noch in Betracht gezogen zu werden, daß auch Origenes, wie Irenäus, die Person Christi aus einem Gesichtspunct auffaßte, welcher von selbst zeigt, wie in ihm, als dem Gottmenschen, an sich auch schon die Versöhnung enthalten ist. Schon dadurch, daß der Logos in Christus Fleisch geworden ist, oder das Göttliche und Menschliche in ihm Eins geworden sind, ist das Getrennte wieder vereinigt, und der Menschheit ein Princip mitgetheilt

---

1) Comm. in Ep. ad Rom. V, 5. (zu Röm. 5, 19.): *Hic per quem justi fiunt, sine dubio ipsa justitia est, sicut et idem Apostolus dicit de Christo: qui factus est nobis justitia a Deo. Dedit ergo Adam peccatoribus formam per inobedientiam, Christus vero e contrario justis formam per obedientiam posuit. Propterea et ipse obediens factus est usque ad mortem, ut, qui obedientiae ejus sequuntur exemplum, justi constituantur ab ipsa justitia, sicut illi inobedientiae formam sequentes constituti sunt peccatores.* Vgl. Contra Cels. VII, 17.

2) In Gen. Hom. I, 3.: *Quae est ergo alia imago Dei, ad cujus imaginis similitudinem factus est homo, nisi salvator noster?*

worden, durch welches ſich die in Chriſtus begründete Weſensgemeinſchaft zwiſchen Gott und dem Menſchen in immer weiterem Umfang in der Menſchheit entwickelt und realiſirt [1]). Wenn Irenäus, um das durch Chriſtus der Menſchheit mitgetheilte Princip der Verſöhnung und Heiligung als ein ihr vollkommen einverleibtes darzuſtellen, beſonderes Gewicht darauf legt, daß Chriſtus alle Altersſtufen des menſchlichen Lebens durchlaufen habe [2]), ſo läßt dagegen Origenes den menſchgewordenen Logos in den verſchiedenſten Geſtalten und Offenbarungsformen erſcheinen, um den gefallenen Creaturen um ſo vielſeitigere Anknüpfungspuncte darzubieten, um Allen Alles zu ſeyn, und den Heilsplan der göttlichen Weltordnung ſo viel möglich an Allen zu realiſiren [3]). So betrachtet iſt die Menſchwerdung des Logos ſelbſt nur eine der verſchiedenen Formen, in welchen der göttliche Logos, als der ewige Mittler zwiſchen Gott und der Welt, alles von ihm

---

1) Vgl. Comm. in Joh. I, 30.: *Πεποίηκε γὰρ ὁ σωτὴρ τὰ ἀμφότερα* (die *πρωτότοκος πάσης κτίσεως φύσις*, die er als Gott hat, und den *ἄνθρωπος*, *ὃν ἀνείληφεν*) *ἓν*, (das ſinnloſe *κατὰ* gehört wohl nicht in den Text) *τὴν ἀπαρχὴν τῶν γινομένων ἀμφοτέρων ἐν ἑαυτῷ πρὸ πάντων ποιήσας· ἀμφοτέρων δὲ λέγω καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων, ἐφ' ὧν ἀνακέκραται τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἡ ἑκάστη ψυχὴ, καὶ γέγονεν ἕκαστος τῶν σωζομένων πνευματικός* (d. h. nicht blos in der Perſon des Erlöſers ſind Gott und Menſch Eins geworden, ſondern dieſe Einheit gilt auch von den Menſchen, ſofern die Seele der Menſchen mit dem h. Geiſt in Verbindung gekommen iſt). Vgl. Contra Cels. III, 28.: *ἀπ' ἐκείνου* (Jeſus) *ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις, ἵν' ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία, οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν, ἀνάγοντα ἐπὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν φιλίαν καὶ τὴν πρὸς ἐκεῖνον κοινωνίαν.*

2) Irenäus Adv. haer. II, 22, 4.

3) Thomaſius, Origenes S. 214—217.

Geſchaffene und in den Unterſchied mit Gott Herausgetretene in der Einheit mit Gott erhält, und wie in ihm alles mit Gott Eins iſt, ſo iſt es auch an ſich mit ihm verſöhnt. Seine verſöhnende Thätigkeit iſt nur die andere Seite der Thätigkeit, die ihm, als dem göttlichen, die Welt mit Gott vermittelnden, Logos, zukommt. Darum hat auch das von ihm auf der Erde vollbrachte Verſöhnungsopfer eine auf das ganze Univerſum ſich beziehende Bedeutung. Er iſt, wie Origenes ſagt [1]), der große Hoheprieſter, welcher nicht blos für die Menſchen, ſondern für alle vernünftige Weſen überhaupt ſich ſelbſt als das einmal vollbrachte Opfer dargebracht hat. Da nicht blos die Menſchen, ſondern auch die höheren Geiſter vor Gott nicht rein ſind, ſo iſt er der große Hoheprieſter, welcher Alles im Reiche des Vaters wiederherſtellt, und dafür ſorgt, daß alles, was an jedem der geſchaffenen Weſen mangelhaft iſt, ergänzt werde, damit es die Herrlichkeit des Vaters in ſich aufnehme. Wie alſo alles, was auſſer Gott iſt, ſchon dadurch auch von Gott getrennt und verſchieden iſt, ſo iſt der Logos das allgemeine Princip der Verſöhnung. Ob nun das von Chriſtus auf der Erde einmal vollbrachte Opfer auch für alle andere Weſen gilt, oder ob es, wie Origenes ſonſt die Sache darſtellt, ein doppeltes Opfer gibt, ein irdiſches und ein analoges himmliſches [2]),

---

1) Comm. in Joh. I, 40.: *Καὶ γὰρ ἄτοπον, ὑπὲρ ἀνθρωπίνων μὲν ἀυτὸν φάσκειν ἁμαρτημάτων γεγεῦσθαι θανάτου, ἀκ ἔτι δὲ ὑπὲρ ἄλλου τινὸς παρὰ τὸν ἄνθρωπον ἐν ἁμαρτήμασι γεγενημένου, οἷον ὑπὲρ ἄρρων, ἀδὲ τῶν ἄρρων παντὸς καθαρῶν ὄντων ἐνώπιον τῦ θεῦ, ὡς ἐν τῷ Ἰωβ ἀνέγνωμεν* (25, 5.) *εἰ μὴ ἄρα ὑπερβολικῶς τῦτο εἴρηται.* —

2) Homil. in Lev. I, 3. II, 3. — De princ. IV, 25. ſpricht Origenes von *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* auch *ἐν τοῖς ἀρανοῖς* und ſchließt: wie man kein Bedenken trage zu ſagen, daß er hier gekreuzigt worden ſey, um zu vernichten, was er durch ſeine Leiden vernichtete, ſo dürfe man ſich nicht

macht an ſich keinen weſentlichen Unterſchied aus, die Hauptvorſtellung bleibt dieſelbe, daß die hoheprieſterliche oder verſöhnende Thätigkeit Chriſti ſich auf alle vernünftige Weſen erſtreckt, und wie ſeine Thätigkeit in dieſer Hinſicht eine allgemeine, das ganze Univerſum umfaſſende iſt, ſo ſezt er ſie auch für alle, die derſelben bedürfen, insbeſondere die Menſchen, bis an's Ende der Welt fort. In dieſer ganzen, dem Weltlauf beſtimmten, Zeit bringt er ſein Opfer fort und fort dem Vater dar, und ſein Werk wird nicht eher vollendet, als bis er den lezten der Sünder dem Vater darſtellt, ſolange aber noch eine Unvollkommenheit bleibt, iſt auch ſein Werk noch unvollendet [1]). Es iſt von ſelbſt klar, wie auf dieſe Weiſe der Begriff des Hoheprieſters oder Verſöhners in demſelben Sinne, in welchem auch ſchon Philo den Logos als Hoheprieſter darſtellt, in den alexandriniſchen Logosbegriff übergeht, und nur zu einer Modification deſſelben wird. Wie der Logos der allgemeine Mittler zwiſchen Gott und allem Geſchaffenen iſt, ſo kann auch die erlöſende Thätigkeit Chriſti, die in ſeinem Tode zur hoheprieſterlichen wird, ſich nur auf alles überhaupt, nicht blos auf die Menſchheit, erſtrecken. Je allgemeiner aber dieſe Idee iſt, deſto mehr wird der chriſtliche, an die geſchichtliche Erſcheinung Jeſu und die Thatſache ſeines Todes geknüpfte, Begriff der Verſöhnung zu einem untergeordneten, ja ſogar verſchwindenden, Moment. Das hiſtoriſche Factum löst ſich, wie ſich dieß bei Origenes deutlich genug zeigt, doketiſch in die Allgemeinheit der Idee auf, und ſelbſt die durch die Menſchwerdung begründete Einheit des Göttlichen und Menſchlichen kann nicht mehr in demſelben Sinne, in welchem ſie bei Irenäus eine ſo wichtige Bedeutung hat, feſtgehalten werden, ſondern

---

ſcheuen zuzugeben, daß auch dort etwas ähnliches geſchehe fort und fort bis zum Ende des ganzen Weltlaufs.

1) Homil. in Lev. IX, 2. 5. VII, 2. Comm. in Joh. I, 37.

an die Stelle des Gottmenſchen trit der, zwar von Gott verſchiedene, aber auch ewig mit Gott identiſche, Logos. Die beiden Momente des Verſöhnungsbegriffs, der Unterſchied und die Einheit, ſind noch nicht in ihrer ganzen Weite auseinandergetreten, da aber auch die Einheit nicht die wahre ſeyn kann, ſolange nicht der Unterſchied, welchen ſie zu ihrer Vorausſezung hat, zu ſeinem Rechte gekommen iſt, ſo iſt die im Logosbegriff ſich darſtellende Einheit nicht ſowohl die vermittelte, als vielmehr nur die unmittelbare, d. h. nicht die wahrhaft verſöhnende Einheit. Es iſt dieß überhaupt das Characteriſtiſche des chriſtlichen Standpuncts der alexandriniſchen Kirchenlehrer: das Menſchliche kommt bei ihnen nicht zu ſeiner wahren Realität, daher fehlt ihnen auch noch das tiefere chriſtliche Bewußtſeyn des Unterſchieds des Göttlichen und Menſchlichen, darum iſt auch die Einheit, die ihr Bewußtſeyn beſtimmt, nicht die durch den Unterſchied ſich hindurchbewegende, ſondern die dem Unterſchied vorangehende, urſprüngliche, oder die dem Platonismus, nicht aber dem Chriſtenthum, eigenthümliche.

Zweites Kapitel.

Die Kirchenlehrer vom vierten Jahrhundert bis zum Anfang des Mittelalters. Die beiden Gregore von Nazianz und Nyſſa, u. ſ. w. Auguſtin, Leo der Gr., Gregor der Gr. u. ſ. w.

Die Theorie, deren hiſtoriſche Entwicklung wir hier unterſuchen, hat im Ganzen ſchon durch Irenäus und Origenes diejenige Form erhalten, zu welcher in der Folge, in der langen Periode, in welcher ſie noch immer die vorherrſchende in der Kirche blieb, nichts weſentliches mehr hinzukam. Gleichwohl aber diente die Art und Weiſe, wie die bedeutendſten Lehrer der Kirche die verſchiedenen Momente dieſer Theorie

auffaßten und hervorhoben und wenigstens formell weiter fortzubilden suchten, sehr wesentlich dazu, daß sich das dogmatische Bewußtseyn in seiner fortgehenden Entwicklung mehr und mehr über sie verständigte. Die Momente, die in dieser Hinsicht besonders in Betracht gezogen zu werden verdienen, sind: 1. der der ganzen Theorie zu Grunde liegende Begriff der Gerechtigkeit, 2. der dem Teufel gespielte Betrug, und 3. die Ansicht von dem höhern oder geringern Grade der Nothwendigkeit der auf diesem Wege bewirkten Erlösung.

1. Der Begriff der Gerechtigkeit. Daß der Teufel durch die Sünde, zu welcher er die Menschen verführte, ein Recht auf die Menschen erlangt habe, wurde allgemein und noch bestimmter, als von Irenäus und Origenes geschehen war, anerkannt. Doch darf es vielleicht nicht für ganz zufällig gehalten werden, daß nicht alle Kirchenlehrer mit derselben Entschiedenheit, wie Augustin, hierüber sich aussprachen. Während nach Augustin der Teufel das volle Eigenthums-Recht auf den Menschen hatte, erklärte es Leo der Große wenigstens für ein tyrannisches Recht, und Gregor der Große, obgleich er auf der einen Seite die Realität des Rechts an sich nicht läugnen konnte, auf der andern auch wieder für ein bloßes Scheinrecht, und die folgenden Kirchenlehrer bleiben, ohne den Rechtsbegriff besonders hervorzuheben, mehr nur bei der unbestimmteren Vorstellung stehen, der Mensch sey in Folge der Sünde in der Gewalt des Teufels gewesen [1]).

---

1) Augustin De lib. arbitr. III, 10.: *Femina decepta et dejecto per feminam viro, omnem prolem primi hominis tanquam peccatricem legibus mortis malitiosa quidem nocendi cupiditate, sed tamen jure aequissimo vindicabat.* Leo der Gr. Serm. XXII, 3.: *Superbia hostis antiqui non immerito sibi in omnes homines jus tyrannicum vindicabat, nec indebito dominatu premebat, quos a mandato Dei spontaneos in obsequium suae voluntatis illexerat.* Gregor der Gr. In Evang. Luc. II. Hom. XXV, 8.:

Die Anſicht konnte, wie ſchon bemerkt worden iſt, verſchieden ſeyn, je nachdem man das Verhältniß des Teufels zu Gott und dem Menſchen auffaßte. Je mehr man die Idee Gottes von allen dualiſtiſchen Vorſtellungen reinigte, deſto zweifelhafter mußte das Recht des Teufels erſcheinen. Je mehr aber dieſes Recht anerkannt wurde, deſto mehr Gewicht mußte auch darauf gelegt werden, daß der Teufel nicht anders, als nach dem Geſeze der Gerechtigkeit behandelt werden durfte. So tyranniſch daher auch das Recht des Teufels war, ſo wenig durften ihm doch die Menſchen, die ſein Eigenthum waren, auf dem Wege der Gewalt, durch einen bloßen Act der göttlichen Allmacht, entriſſen werden [1]). Worin nun aber

---

Jure tenebat (diabolus) mortales. Dagegen Moral. XVII, 18.: *Quasi juste tenuit hominem.* Petrus Lombardus, einer der Lezten, bei welchen uns dieſelbe Theorie begegnet, ſagt zwar blos (Sent. Lib. III. Dist. 19.): *Incideramus in principem hujus seculi, qui seduxit Adam et servum fecit, coepitque nos quasi vernaculos possidere,* unterſcheidet aber zugleich genauer ſo: *Injuste diabolus, quantum ad se, tenebat hominem, sed homo juste tenebatur, quia diabolus nunquam meruit, potestatem habere super hominem, sed homo meruit per culpam pati diaboli tyrannidem.*

1) Auguſtin a. a. O. III, 10.: *Servata est in peccato justitia Dei punientis. — Iniquum enim erat, ut ei, quem ceperat, non dominaretur diabolus. — Nec fieri ullo modo potest, ut Dei summi et veri perfecta justitia, quae usquequaque pertenditur, deserat etiam ordinandas ruinas peccantium. — Dei filius diabolum — homine indutus etiam homini subjugavit, nihil ei extorquens violento dominatu, sed superans eum lege justitiae.* Leo der Gr. a. a. O.: *Verax misericordia Dei, cum ad reparandum hominum genus ineffabiliter ei multa suppeterent, hanc potissimum consulendi viam elegit, qua ad distruendum opus diaboli non virtute uteretur potentiae.*

das, durch die Idee der Gerechtigkeit gebotene, rechtliche Verfahren beſtund, ſuchten dieſe Kirchenlehrer genauer, als bisher geſchehen war, zu beſtimmen. Die allgemeine Vorausſezung, von welcher ſie ausgingen, war, daß der Menſch nur durch einen Menſchen rechtlich aus der Hand deſſen, in deſſen Gewalt er ſich befand, befreit werden konnte. Der Menſch mußte ſelbſt den Kampf mit dem Teufel beſtehen, wenn dem Geſeze der Gerechtigkeit Genüge geſchehen ſollte. Die beſonderen Momente aber, die die rechtmäßige Befreiung des Menſchen begründen, ſind, nach der Anſicht der Kirchenlehrer, die ſich hierüber beſtimmter erklären, hauptſächlich folgende: 1. Die Herrſchaft, die der Teufel ſeinem Recht zufolge ausübte, konnte nur ſo lange dauern, bis er einen Gerechten tödtete, an welchem er nichts des Todes würdiges finden konnte, was Auguſtin ſeinem Syſtem gemäß näher

---

sed ratione justitiae. Vgl. Sermo LVI, 1.: *Justus et misericors Deus non sic jure voluntatis suae usus est, ut ad reparationem nostram solam potentiam benignitatis exerceret. Nam si pro peccatoribus sola se opponeret Deitas, non tam ratio diabolum vinceret, quam potestas.* Gregor von Nyſſa Orat. catech. c. 23.: Ἐκησίως ἡμῶν ἑαυτὸς ἀπεμπολησάντων, ἔδει παρὰ τῆ δι' ἀγαθότητα πάλιν ἡμᾶς εἰς ἐλευθερίαν ἐξαιρημένη μὴ τὸν τυραννικὸν ἀλλὰ τὸν δίκαιον τρόπον ἐπινοηθῆναι τῆς ἀνακλήσεως. Theodoret De Provid. Orat. X. Opp. ed. Hal. Tom. IV. S. 660.: Οὐκ ἠθέλησεν ἐξουσίᾳ μόνῃ τὴν ἐλευθερίαν ἡμῖν χαρίσασθαι, ἀλλ' ἔλεον μόνον ὁπλίσαι κατὰ τῆ ἐξανδραποδίσαντος τῶν ἀνθρώπων τὴν φύσιν, ἵνα μὴ ἄδικον ἐκεῖνος προσαγορεύσῃ τὸν ἔλεον· ἀλλὰ μηχανᾶται πόρον καὶ φιλανθρωπίας γέμοντα καὶ δικαιοσύνῃ κεκοσμημένον. Αὐτὴν γὰρ ἑαυτῷ τὴν ἡττηθεῖσαν φύσιν ἑνώσας, εἰς τὰς ἀγῶνας εἰσάγει καὶ παρασκευάζει τὴν ἥτταν ἀνακαλέσαι, καὶ τὸν κακῶς πάλαι νενικηκότα καταγωνίσασθαι u. ſ. w. Gregor der Gr. Moral. XVII, 28.: *Quamvis propter naturam simplicem Dei fortitudo sapientia sit, Dominus tamen diabolum, quantum ad faciem spectat, non virtute sed ratione superavit.*

dadurch motivirte, Chriſtus ſey nicht blos von der Sünde, ſondern auch von der Erbſünde frei geweſen, da er ohne die ſinnliche Luſt der Zeugung geboren war, durch welche der Teufel die Menſchen in ſeiner Gewalt gefangen hielt. Durch das hiedurch begangene Unrecht verlor er, nach dem ſtrengſten Begrtffe der Gerechtigkeit, das von ihm bisher ausgeübte Recht [1]). 2. Der Teufel wurde auf dieſelbe Weiſe beſiegt,

---

1) Auguſtin a. a. O.: ***Justissime igitur dimittere cogitur credentes in eum, quem injustissime occidit.*** Geiſtreich wird dieß in dem ohne Zweifel pſeudoauguſtiniſchen Sermo de serpente aeneo et de virga Moysis (in der Bened. Ausg. der Werke Aug. Antw. 1700. Tom. V. P. II. S. 44. Sermo XXXII., ſonſt gewöhnlich De temp. Serm. CI.) ſo ausgedrückt: ***Mors nisi a morte superari non poterat: ideo mortem Christus substituit, ut injusta mors justam vinceret mortem, et liberaret reos juste, dum pro eis occidebatur injuste,*** d. h. der das Leben negirende Tod kann nur durch den Tod negirt werden: der Tod des Todes iſt die Negation der Negation oder die Affirmation des Lebens. In dem gerechten Tod kommt der Tod zu ſeinem Recht, der ungerechte Tod aber hebt das Recht des Todes, die durch ihn geſezte Negation, wieder auf. Vgl. Leo den Gr. Serm. XXII, 3.: ***Chirographum, quo nitebatur, excedit, ab illo iniquitatis exigens poenam, in quo nullam reperit culpam. Solvitur itaque letiferae pactionis malesuasa conscriptio, et per injustitiam plus petendi totius debiti summa evacuatur.*** Sermo XLII.: ***Merito ille captivorum amisit servitutem, dum nihil sibi debentis persequitur libertatem.*** Wie ſehr dieſe Vorſtellung ſeit dem vierten Jahrhundert die am allgemeinſten curſirende war, beweist auch der Verfaſſer des den Werken des Ambroſius angehängten Commentars über die pauliniſchen Briefe (daher gewöhnlich Ambroſiaſter genannt), wahrſcheinlich nach Auguſtin Contra duas ep. Pelag. IV, 7., der um die Mitte des vierten Jahrh. lebende Diaconus der römiſchen Kirche Hilarius (vgl. Reiche über den Brief an die

wie er ſelbſt den Menſchen beſiegt hatte, durch die Vermittlung des freien Willens. Wie er den Menſchen dadurch beſiegte, daß er ihn mit der freien Zuſtimmung ſeines eigenen Willens in ſeine Gewalt brachte, ſo wurde er auch wieder dadurch beſiegt, daß Chriſtus als Menſch durch die Kraft ſeines freien Willens ihm widerſtund [1]). 3. Es wurde dem

---

Römer, Einl. S. 96. Neander Geſch. der chr. Rel. und Kirche. I. S. 281.). Die Worte des Apoſtels Röm. 8, 3.: *ut de peccato damnaret peccatum*, welche auch Leo der Gr. Serm. LXIX, 3. auf ähnliche Weiſe erklärt, werden ſo genommen: Indem Chriſtus von der Sünde, d. h. dem Teufel, gekreuzigt wurde, ſündigte die Sünde an dem Leibe des Erlöſers, und die Schuld wegen dieſer Sünde hatte die Folge, daß der Teufel ſeine Herrſchaft über die Seelen, die er gefangen hielt, verlor. In demſelben Sinne wird zu der Stelle Kol. 2, 14. 15. bemerkt: *Dum non peccando Salvator vincit peccatum, quod hominem tenebat obnoxium, insuper et ab eo occiditur innocens: sic crucifigitur peccatum — crux enim non Salvatoris mors est sed peccati. Innocens enim sic, qui occiditur, reos illos facit, a quibus occiditur. Peccatum autem principes et potestates intelligamus, quorum studio peccavit primus Adam — qui dum exspoliantur animabus, quas tenebant in captivitate, mortificantur.* Man vgl. hierüber, wie überhaupt über die Lehre Leo's, Griesbach's Opusc. acad. Vol. I. Dissert. historico-theologica locos collectos ex Leone Magno, Pontifice Romano, sistens. S. 98 f. 113 f. Auch gehört hieher Döderlein's Dissert. inaugur. vom J. 1774 u. 75.: De redemtione a potestate diaboli, insigni Christi beneficio, in den Opusc. acad. Jenae 1789., wo S. 143 f. noch einige andere Kirchenlehrer, bei welchen dieſelbe Vorſtellung ſich findet, wie Neſtorius, der Diaconus Ferrandus, Iſidor von Hiſpalis, angeführt ſind.

1) Leo Sermo XXII, 3.: *Non juste amitteret originalem generis humani servitutem, nisi de eo, quod subegerat,*

Teufel für die Menschen, die er aus der Knechtschaft, in welcher er sie hielt, frei lassen sollte, nicht blos ein entsprechendes, sondern selbst noch ein größeres und werthvolleres Lösegeld gegeben [1]). Alle diese Momente sollten das, zur Befreiung der Menschen aus der Gewalt des Teufels und zur Aufhebung der an ihn sie bindenden Schuld der Sünde befolgte, Verfahren als ein rechtlich vollkommen begründetes darstellen, allein schon mit diesem Momente hängt der dem Teufel gespielte Betrug so eng zusammen, daß der Gegensaz gegen den Begriff der Gewalt, um dessen Beseitigung es dieser Theorie hauptsächlich zu thun ist, nicht sowohl in den Begriff des Rechts, als vielmehr nur in den Begriff der List gesezt werden zu können scheint.

2. Der dem Teufel gespielte Betrug. Die Kirchenlehrer trugen kein Bedenken, die von Gott getroffene Veranstaltung zur Befreiung der Menschen aus der Gewalt der Sünde und des Todes geradezu mit diesem Namen zu bezeichnen [2]), und

---

vinceretur. Gregor in Evang. Luc. I. Hom. XVI, 2.: *Antiquus hostis in tribus se tentationibus exerit, quia hunc videlicet gula, vana gloria et avaritia tentavit: sed tentando superavit, quia sibi eum per consensum subdidit — sed iisdem modis a secundo homine vincitur, quibus primum hominem se vicisse gloriabatur, ut a nostris cordibus ipso aditu captus exeat, quo nos aditu intromissus tenebat.*

1) Gregor von Nyssa Orat. cat. c. 23.: *Τίνος ἂν ἀντηλλάξατο (ὁ ἐπικροτῶν ποιήσασθαι πᾶν ὅπερ ἂν ἐθέλοι λύτρον ἀντὶ τῦ κατεχομένυ λαβεῖν) τὸν κατεχόμενον, εἰ μὴ δηλαδὴ τῦ ὑψηλοτέρυ καὶ μείζονος ἀνταλλάγματος — τὰ μείζω τῶν ἐλαττόνων διαμειβόμενος;* Ambrosius Epist. LXXII. Ed. Ven. 1751. Tom. III. S. 1172.: *Pretium nostrae liberationis erat sanguis Christi, quod necessario solvendum erat ei, cui peccatis nostris venditi eramus.*

2) Gregor von Nyssa Orat. catech. c. 23.: *Ἀπατᾶται — ὁ προαπατήσας τὸν ἄνθρωπον.* Ambrosius Expos. in Evang.

um die Sache um ſo augenſcheinlicher darzuſtellen, bedienten ſie ſich verſchiedener bildlicher Vergleichungen, durch welche der im Begriffe der Verſöhnung enthaltene Vermittlungsproceß ſich immer mehr zu einem reich ausgeſtatteten, durch eine Reihe verſchiedener Momente ſich entwickelnden, Mythus geſtaltete. Ja, der dem Teufel geſpielte Betrug wurde bei Einigen ſoſehr die vorherrſchende Idee, daß ſie ſogar die Menſchwerdung aus dem Geſichtspunct eines Mittels zur Ausführung eines Betrugs, ohne welchen die Erlöſung nicht hätte geſchehen können, betrachteten. Voranging hierin Gregor von Nyſſa, welcher es ſich in ſeiner katechetiſchen Rede zur beſondern Aufgabe machte, den künſtleriſchen Plan der göttlichen Oekonomie in ſeiner ſucceſſiven Entwicklung darzulegen [1]). Er geht, wie ſchon bemerkt worden iſt, von der Nothwendigkeit der Bezahlung eines Löſegelds an den Teufel aus, und ſucht die Annahme deſſelben von Seiten des Teufels ſo viel möglich zu motiviren. Da bei dem Teufel die Wurzel der Bosheit die Selbſtſucht iſt, wie hätte er, argumentirt Gregor, für das, was er in ſeiner Gewalt hatte, etwas Geringeres annehmen ſollen? Nur wenn er etwas Höheres und Werthvolleres zu erhalten hoffen konnte, etwas, was ſeinem Stolz neue Nahrung gab, konnte er ſich zu einem ſolchen Tauſche verſtehen. Da er nun noch an niemand im

---

Luc. Lib. IV. Ed. Ven. T. IV. S. 827.: ***Oportuit hunc fraudem diabolo fieri.*** Leo der Gr. Serm. XXII, 4.: ***Illusa est securi hostis astutia.***

1) Orat. catech. c. 22 — 26.: *Ταύτην τοίνυν τὴν δύναμιν καθορῶν ὁ ἐχθρὸς ἐν ἐκείνῳ, πλεῖον τῆ κατεχομένη τὸ προκείμενον εἶδεν ἐν τῷ συναλλάγματι· τάτη χάριν αὐτὸν αἱρεῖται λύτρον τῶν ἐν τῇ τῆ θανάτῳ φρουρᾷ καθειργμένων γενέσθαι. Ἀλλὰ μὴν ἀμήχανον ἦν γυμνῇ προσβλέψαι τῇ τῆ θεῆ φαντασίᾳ* u. ſ. w. Im Geiſte dieſes Pragmatismus entwickelt Gregor das *σοφὸν καὶ τεχνικὸν τῆς οἰκονομίας* bis zu dem, den Effect einer dramatiſchen Scene machenden, Hauptmoment.

ganzen Verlauf der Menſchengeſchichte ſo große Vorzüge wahrgenommen hatte, als an dem mit ſo hoher Wundermacht Ausgeſtatteten, ſo glaubte er in ihm noch mehr zu erhalten, als er ſchon hatte, und entſchloß ſich daher, ihn als Löſegeld für die zu nehmen, die in dem Gefängniß des Todes eingeſchloſſen waren. Hier dringt ſich jedoch Gregor der Zweifel auf, wie der Teufel auch nur den Gedanken, ſich Jeſu zu bemächtigen, haben konnte, wenn er die Vorzüge, die ihn ſo lüſtern nach ihm machten, als Eigenſchaften der göttlichen Natur erkennen mußte? Darum ſollte, wie Gregor die Sache ſich weiter ausmahlte, die Ueberliſtung des Teufels ſchon durch die Annahme des Fleiſches eingeleitet werden, damit nicht der Anblick der nackten Gottheit den Teufel zurückſchreckte. Hüllte ſich die Gottheit in das Fleiſch, ſah der Teufel in Chriſtus eine den übrigen Menſchen verwandte Natur, daſſelbe Fleiſch, das er durch die Sünde in ſeine Gewalt gebracht hatte, ſo ließ er ihn zu ſich herannahen, und der Anblick der in der Reihe der einzelnen Wunder ſucceſſiv ſich immer herrlicher entwickelnden göttlichen Macht erweckte in ihm nicht Furcht, ſondern nur Begierde. Die Menſchheit wurde ſo zur Lockſpeiſe, und Gregor bedient ſich daher ſelbſt des Bildes, das Göttliche habe ſich unter der Hülle unſerer Natur verborgen, damit, nach der Weiſe lüſterner Fiſche, mit der Lockſpeiſe des Fleiſches zugleich auch die Angel der Gottheit verſchlungen würde. Indem auf dieſe Weiſe das Leben dem Tode inwohnte, das Licht in die Finſterniß hereinleuchtete, mußte vor dem Licht und Leben ſein Gegenſaz verſchwinden, und der Teufel wurde durch die ihm vorgehaltene Hülle des Menſchen ebenſo betrogen, wie er ſelbſt den Menſchen durch die Lockſpeiſe der Luſt zuerſt betrogen hatte. Die Idee der Täuſchung des Teufels iſt in der neuen Wendung, die ihr Gregor von Nyſſa gab, noch weiter ausgeſponnen, als bei Origenes. Die Darſtellung des Origenes läßt darin noch eine Lücke, daß ſie nicht hin-

länglich erklärt, wie der Teufel es wagen konnte, ſich des Erlöſers zu bemächtigen. Zwar ſpricht Origenes auch ſchon davon, der Teufel ſey, ohne es zu wiſſen, in das Nez des Kreuzes gefallen. Dieſe Vorſtellung ſteht aber noch zu iſolirt, und es geht aus der ganzen Darſtellung nicht klar genug hervor, wie der Teufel ſo unwiſſend ſeyn konnte. Die Täuſchung iſt nicht fein genug angelegt, wenn dem Gedanken noch zu viel Raum gegeben wird, es ſey dem Teufel unmittelbar um das Göttliche in Chriſtus zu thun geweſen. Der ganze Verlauf der Sache iſt unſtreitig weit beſſer motivirt, wenn auch ſchon die Menſchwerdung ſelbſt in die Sphäre des Betrugs, der dem Teufel geſpielt werden ſollte, gezogen wird. Auf der andern Seite aber verwickelt ſich ebendadurch die hier gegebene Darſtellung in ſich ſelbſt, und der Mangel an Zuſammenhang, der ſich uns ſchon bei Origenes zwiſchen der Vorausſezung eines mit dem Teufel eingegangenen Vertrags und der Idee einer Täuſchung deſſelben zeigte, trit hier um ſo auffallender hervor. Aus Rückſicht auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit betrachtet Gregor von Nyſſa die durch den Tod Jeſu geſchehene Erlöſung aus dem Geſichtspunct eines *ἀντάλλαγμα*. Zum Begriff eines *ἀντάλλαγμα* aber gehört es, daß man das, was man durch daſſelbe erhält, mit dem Bewußtſeyn erhält, man erhalte etwas, worauf man an ſich kein Recht hat, gegen etwas anderes, in deſſen rechtmäßigem Beſiz man iſt. Wie konnte aber der Teufel dieſes Bewußtſeyn haben, wenn die Menſchheit, in die ſich die Gottheit hüllte, ihn auf die Meinung bringen ſollte, es ſey ein Fleiſch derſelben Art, wie dasjenige, das er durch die Sünde in ſeine Gewalt gebracht hatte? Glaubte er ein Recht darauf zu haben, ſo konnte er es nicht zugleich als etwas betrachten, wofür er auf ein anderes Recht verzichten ſollte [1]). Nur an

1) Der Widerſpruch trit klar hervor in den Worten Gregor's:

sich, vom Standpunct Gottes aus, konnte das im Tode Jesu dem Teufel Gegebene als ein Ersaz für etwas anderes angesehen werden, aber eben dieses Einseitige schließt der Begriff des ἀντάλλαγμα von selbst aus. Daher ist es gewiß, wenn man einmal dem Betrug, durch welchen der Teufel getäuscht worden seyn soll, einen so großen Spielraum gestattet, weit consequenter, mit Leo dem Gr. und Gregor dem Gr. von dem Begriffe eines ἀντάλλαγμα und allem, was damit zusammenhängt, abzusehen, und die Menschheit, unter welche sich die Gottheit des Erlösers verbarg, ohne eine solche Nebenrücksicht, als die täuschende Hülle zu betrachten, durch welche der, einen solchen Betrug nicht ahnende, Feind überlistet werden sollte. Für diesen Zweck also mußte der Erlöser als Mensch geboren werden, und von der Kindheit bis zum Kreuzestod alle Stufen des menschlichen Daseyns durchlaufen, um nicht sogleich als nackter Gott in seiner wahren Gestalt erkannt zu werden [1]). Um so größer

---

Ἀλλὰ μὴν ἀμήχανον ἦν, γυμνῇ προσβλέψαι τῇ τῆ θεῆ φαντασίᾳ μὴ σαρκός τινα μοῖραν ἐν αὐτῷ θεωρήσαντα, ἣν ἤδη διὰ τὴς ἁμαρτίας κεχείρωτο. Διὰ τῆτο περικεκάλυπται τῇ σαρκὶ ἡ θεότης, ὡς ἄν πρὸς τὸ σύντροφόν τε καὶ συγγενὲς αὐτῷ βλέπων μὴ πτοηθείη τὸν προσεγγισμὸν τῆς ὑπερεχούσης δυνάμεως, καὶ τὴν ῥέμα διὰ τῶν θαυμάτων ἐπὶ τὸ μεῖζον διαλάμπουσαν δύναμιν κατανοήσας ἐπιθυμητὸν μᾶλλον ἢ φοβερὸν εἶναι νομίσῃ. Und doch sollte es ein ἀντάλλαγμα seyn, cap. 24.: Ὡς ἂν εὔληπτον γένοιτο τῷ ἐπιζητοῦντι ὑπὲρ ἡμῶν τὸ ἀντάλλαγμα, τῷ προκαλύμματι τῆς φύσεως ἡμῶν ἐνεκρύφθη τὸ θεῖον, ἵνα κατὰ τὴς λίχνης τῶν ἰχθύων τῷ δελέατι τῆς σαρκὸς συναποσπασθῇ τὸ ἄγκιστρον τῆς θεότητος.

1) Leo der Gr. Serm. XXII, 4.: *Cum igitur misericors omnipotensque Salvator ita susceptionis humanae moderaretur exordia, ut virtutem inseparabilis a suo homine deitatis per velamen nostrae infirmitatis absconderet: illusa est securi hostis astutia, qui nativitatem pueri, in salutem generis humani procreati, non aliter sibi*

war daher die Täuſchung, als endlich der entſcheidende Moment eintrat, für welchen das ganze Leben des Erlöſers nur

---

quam omnium nascentium putavit obnoxiam — omnem postremo in ipsum vim furoris sui effudit, omnia tentamentorum genera percurrit, et sciens quo humanam naturam infecisset veneno, nequaquam credidit primae transgressionis exsortem, quam tot documentis didicit esse mortalem. Perstitit ergo improbus praedo et avarus exactor in eum, qui nihil ipsius habebat, insurgere, et dum vitiatae originis praejudicium generale persequitur, chirographum, quo nitebatur, excedit, Gregor der Gr. ſagt zwar Moral. XXXIII. c. 7. (über Hiob c. 40.): *Et quidem Behemoth iste* (der Teufel) *filium Dei incarnatum noverat, sed redemtionis nostrae ordinem nesciebat. Sciebat enim, quod pro redemtione nostra incarnatus Dei filius fuerat, sed omnino quod idem redemtor noster illum moriendo transfigeret, nesciebat.* Dieß wäre die Vorſtellung des Origenes und Auguſtin. Der Teufel kannte zwar Jeſum als Sohn Gottes, täuſchte ſich aber in der Vorausſezung, daß er ihn in ſeine Gewalt bringen könne, weil er in ihm zugleich einen Menſchen ſah, worin jedoch an ſich noch nicht liegt, daß der Erlöſer nur für den Zweck der Täuſchung Menſch wurde. Allein Gregor ſagt doch zugleich: *Quis nesciat, quod in hamo esca ostenditur, aculeus occultatur? Esca enim provocat, ut aculeus pungat. Dominus itaque noster, ad humani generis redemtionem veniens velut quendam de se in necem diaboli hamum fecit. Assumsit enim corpus, ut in eo Behemoth iste quasi escam suam mortem carnis appeteret.* Der Leib iſt demnach doch nur dazu angenommen, um den Teufel zu täuſchen, die Menſchwerdung wäre alſo nicht erfolgt, wenn ſie nicht das Mittel der Täuſchung geweſen wäre. Auch wenn der Teufel den Erlöſer zuvor ſchon als Sohn Gottes kannte, war die Täuſchung dieſelbe, ſofern er die Menſchheit für das Mittel hielt, ihn feſtzuhalten, ohne die Menſchwerdung aber hätte der Zweck der

die Einleitung ſeyn ſollte. Die Bedeutung dieſes Moments hat Gregor der Gr. beſonders dadurch hervorgehoben, daß er den Teufel mit dem Leviathan verglich und ihn, gleich einem Fiſch, von dem Erlöſer mit dem Hamen gefangen werden ließ. Die Menſchheit war die verführeriſche Lockſpeiſe, in welche der Verführer des Menſchengeſchlechts hineinbiß, die mit der Menſchheit verbundene Gottheit aber der verborgene Stachel, welcher ihn durchbohrte. Indem er nach dem Unſterblichen griff, um ihn zu tödten, verlor er die Sterblichen, die er in ſeiner Gewalt hatte. Darum läßt ihn Johannes von Damaskus, gleich dem Saturn der heidniſchen Fabelwelt, alles, was er verſchlungen hatte, wieder von ſich geben, als er verſchlingend die Lockſpeiſe des Leibes von dem Hamen der Gottheit ergriffen und den unſündlichen und lebendig machenden Leib ſchmeckend, ſelbſt zu Grunde gerichtet ward. So läuft das ſo glücklich gewählte Bild in verſchiedenen Formen fort, bis auf Peter den Lombarden, welcher den ſtolzen Leviathan Gregor's nicht blos, wie Iſidor von Sevilla, in einen in der Schlinge gefangenen Vogel, ſondern ſogar in eine Maus verwandelte, für welche der Erlöſer in ſeinem Kreuze die Mausfalle ſtellte [1]).

Täuſchung nicht erreicht werden können. Für welchen andern Zweck wurde er alſo Menſch, da er doch nur als Erlöſer erſcheinen konnte?

1) Gregor der Gr. a. a. O. Joh. von Dam. *Περὶ τῆς ὀρθοδ. πίς.* III, 1. 27. Iſidor von Sev. Sent. I, 14. (*illusus est diabolus morte domini quasi avis.* Das Uebrige nach Greg. d. Gr.) Petrus Lomb. Sent. Libr. III. Dist. 19.: *Quid fecit redemtor captivatori nostro? Tetendit et muscipulam crucem suam: posuit ibi, quasi escam, sanguinem suum.* — Zulezt wurde ſogar, was hier nur als ein weiterer Beweis dafür noch angeführt werden mag, wie ſehr dieſe ganze Vorſtellung dem Geiſte jener Zeit zuſagte, der ſchon von den Marcioniten dialogiſirte Rechtsſtreit zwiſchen

Die Idee des Betrugs, durch welchen der Teufel überliſtet werden ſollte, iſt nun zwar ſo vollſtändig, als möglich, ausgeführt, was iſt aber dadurch gewonnen? Daß ſich die Vorausſezung eines, der göttlichen Gerechtigkeit entſprechenden, ἀντάλλαγμα nicht feſthalten läßt, iſt ſchon gezeigt, aber auch die Abſicht, das Werk der Erlöſung im Gegenſaz gegen die Art und Weiſe, wie der Teufel die Menſchen verführt hatte, auf einem der Gottheit würdigeren Wege geſchehen zu laſſen, wird nicht erreicht, und die Kirchenlehrer, welchen dieſe Vorſtellung am meiſten einleuchtete, können

---

Chriſtus und dem Teufel (man vgl. die chr. Gnoſis S. 273.) als Gegenſtand eines Faſtnachtsſpiels bearbeitet in der im fünfzehnten Jahrhundert erſchienenen Schrift: Reverendi patris domini Jacobi de Theramo Compendium perbreve consolatio peccatorum nuncupatum et apud nonnullos Belial vocitatum, ad Papam Urbanum sextum conscriptum. Impressum est fol. anno Mcccclxxxiiij. Die teutſche Ueberſezung hat den Titel: Belial, zu deutſch, Ein gerichtz handel zwiſchen Belial helliſchem Verweſer, als kleger einem tail vnnd Jeſu Chriſto, hymmeliſchen got, antwurter, anderm teile, Alſo, obe Jheſus dem helliſchen Fürſten rechtlichen die helle zerſtöret, beraubet, vnn die teufel darin gebunden habe, etc. Alles mit clag, antwurt, widerred, appellierung, rechtſazung etc. Strasb. MD.vjij. Döderlein, deſſen oben (S. 72.) erwähnter Abhandlung ich dieſe Notiz verdanke, bemerkt darüber: *Nihil magis festivum atque ludicrum somniari poterit legive, quam Johannis de Teramo, qui sec. XV. scripsit, libellus: Belial. Hic enim causam Jesum inter atque diabolum quasi coram foro divino agitatam recenset. Sistitur tribunal: apparent partes: litem movent: testes vocantur in subsidium; traduntur libelli accusatorii ac defensorii: denique judicis sententia Belial ut reus condemnatur, petitis quoque e jure Justinianeo et Canonico rationibus.*

ſelbſt das Geſtändniß nicht zurückhalten, daß der erſte Betrug nur mit einem andern erwiedert worden ſey. Betrogen wurde, ſagt ja Gregor von Nyſſa ohne Umſchweif, durch die täuſchende Hülle des Menſchen derjenige, der die Menſchen durch die Lockſpeiſe der Luſt zuerſt betrogen hatte. Und wenn nun auch, um den nachtheiligen Conſequenzen dieſes Betrugs zu begegnen, an den Zweck des zweiten Betrugs erinnert wird, daß er, was der erſte zur Folge hatte, zum Beſſern umgeändert, daß, wie der Teufel zum Verderben der Natur ſeinen Betrug begangen, ſo der Gerechte, Gute und Weiſe zum Heil des in's Verderben Gefallenen des Betrugs ſich bedient habe, und zwar nicht blos zum Beſten des Verführten, ſondern ſogar des Urhebers der Verführung ſelbſt [1]), ſo iſt dieß doch nichts anders, als ein Verſuch, das ſchlechte Mittel durch den guten Zweck zu rechtfertigen. Es droht hier aber dem chriſtlichen Glauben eine noch größere Gefahr. Das Werk der Erlöſung kann, wie es hier gedacht wird, nicht ohne einen Betrug geſchehen ſeyn. Die Annahme eines Betrugs iſt dieſer Theorie in ihren verſchiedenen Modificationen ſo weſentlich, daß auch diejenigen Kirchenlehrer, die mehr den Begriff der Gerechtigkeit hervorheben und den geſchehenen Betrug wenigſtens nicht ausdrücklich erwähnen, eine ſolche Vorausſezung nicht umgehen können, indem der Teufel den Erlöſer immer nur ſcheinbar, oder nur mit dem Erfolg,

---

1) Gregor von Nyſſa a. a. O. c. 26.: *Ὁ δὲ σκόπος τῶν γιγνομένων ἐπὶ τὸ κρεῖττον τὴν παραλλαγὴν ἔχει· ὁ μὲν γὰρ ἐπὶ διαφθορᾷ τῆς φύσεως τὴν ἀπάτην ἐνήργησεν, ὁ δὲ δίκαιος ἅμα καὶ ἀγαθὸς καὶ σοφὸς ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶ καταφθαρέντος, τῇ ἐπινοίᾳ τῆς ἀπάτης ἐχρήσατο, ἣ μόνον τὸν ἀπολωλότα διὰ τούτων εὐεργετῶν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τὸν ἀπώλειαν καθ' ἡμῶν ἐνεργήσαντα.* Das Letztere bezieht ſich darauf, daß Gregor von Nyſſa, nach dem Vorgang des Origenes, eine endliche Rückkehr zur urſprünglichen Vollkommenheit auch für den Teufel hoffte.

ihn gegen ſeine Vorſtellung ſich ſogleich wieder entriſſen zu ſehen, in ſeine Gewalt bekommen haben kann. Führt nun aber, wie gezeigt worden iſt, die Vorausſezung eines Betrugs darauf zurück, daß ſchon die Menſchwerdung für den Zweck des Betrugs geſchah, in der Abſicht, den Teufel durch die Hülle des Fleiſches zu täuſchen, wie doketiſch wird die ganze Erſcheinung des Erlöſers? Nicht deswegen alſo, weil der Erlöſer, um die Menſchen zu erlöſen, ſelbſt wahrer und wirklicher Menſch ſeyn mußte, iſt er Menſch geworden, ſondern nur, um den Teufel, mit welchem der Zweck der Erlöſung in einen ſo weſentlichen und nothwendigen Zuſammenhang geſezt wird, durch das täuſchende Blendwerk der Menſchheit zu überliſten. Iſt dieß etwas anderes, als die Lehre der Gnoſtiker, daß der Erlöſer nur deswegen in der Geſtalt eines menſchlichen Körpers erſchienen ſey, weil er ohne eine ſichtbare Geſtalt, die ihm wenigſtens den äuſſeren Schein eines gewöhnlichen Menſchen gab, in der Sinnenwelt zur Erlöſung der Menſchen nicht hätte wirken können? Müſſen ſich daher hier nicht auch ſogleich alle jene Einwendungen aufdringen, durch welche die Kirchenlehrer ſelbſt ein ſolches, auf Unwahrheit und Täuſchung beruhendes, Chriſtenthum widerlegt haben? Iſt Chriſtus nicht wahrer und wirklicher Menſch, ſo iſt er auch nicht wahrer Erlöſer, wahrer und wirklicher Menſch iſt er aber nicht, wenn er nicht an ſich, ſondern nur in der Abſicht einer Täuſchung, alſo nur zum Schein, Menſch geworden iſt. Es gibt kaum einen andern Punct, wo ſich uns der tief eindringende Zuſammenhang des gnoſtiſchen Doketismus mit dem ganzen Entwicklungsgange des Dogma's in der alten Kirche ſo klar zu erkennen gibt, wie hier. Man würde ſich eine ſehr unrichtige Vorſtellung machen, wenn man den Einfluß des gnoſtiſchen Doketismus nur nach ſeiner äuſſeren Erſcheinung, nach der größern oder geringern Zahl derer, die in der Reihe der Gnoſtiker aufgeführt werden, beurtheilen wollte. So klar und treffend die

Kirchenlehrer das Falſche und Nichtige des gnoſtiſchen Doketismus durchſchauten, wenn er in einer extremen Erſcheinung ihrem chriſtlichen Bewußtſeyn gegenübertrat, ſo ſehr war doch, ohne daß ſie ſelbſt es ſich bewußt waren, ihre ganze Denk- und Anſchauungsweiſe noch in dem Doketismus des Heidenthums befangen, welcher ſie in den wichtigſten Momenten der Entwicklung des chriſtlichen Dogma's immer wieder auf einen Punct führte, auf welchem ſich ihnen die Wahrheit in Täuſchung, der tiefe Ernſt der Wirklichkeit in das leichte Spiel der Täuſchung aufzulöſen drohte. Wie die gnoſtiſche Häreſis vor allem Geiſt und Materie nicht zur realen Wirklichkeit der beſtehenden Weltordnung zu vereinigen wußte, ſo wollte dem orthodoxen Dogma das Göttliche und Menſchliche nicht zu einer lebendigen Einheit zuſammengehen. Das Göttliche ſchwebt immer noch, wie ein bloßes Phantaſma einer ſubſtanzloſen Geſtalt, gleich den bildlichen Geſtalten der heidniſchen Religion, über dem Menſchlichen, es hat immer noch nicht den Weg gefunden, auf welchem es zur wahren Realität des menſchlichen Daſeyns gelangen kann, und läßt daher nur ſeinen täuſchenden Widerſchein in daſſelbe hereinfallen.

3. Die Nothwendigkeit der auf dieſem Wege bewirkten Erlöſung. Können die Menſchen nicht anders, als vermittelſt einer Täuſchung des Teufels, aus der Gewalt deſſelben befreit werden, ſo ergibt ſich die darauf gebaute Theorie nach den verſchiedenen Momenten, auf welchen ſie beruht, als eine nothwendige. Um die Menſchen zu erlöſen, mußte der Erlöſer ſelbſt Menſch ſeyn, als bloßer Menſch aber, ohne zugleich Gott zu ſeyn, hätte er ſie nicht erlöſen können. Ebenſo wenig aber hätte er als bloßer Gott Erlöſer ſeyn können. Um den Teufel für den Zweck der Erlöſung zu täuſchen, mußte er nicht blos Gott, ſondern zugleich Menſch ſeyn. Der Begriff der Erlöſung ſchließt von ſelbſt auch die Nothwendigkeit der gottmenſchlichen Natur des Erlöſers in

ſich [1]). Dieſe Nothwendigkeit wird jedoch von den Kirchenlehrern nur als eine relative, nicht als eine abſolute erkannt. Für nothwendig erklären ſie die auf dieſem Wege bewirkte Erlöſung nur, ſofern ſie ihnen die der göttlichen Gerechtigkeit am meiſten entſprechende zu ſeyn ſcheint, wodurch jedoch die Vorausſezung nicht ausgeſchloſſen ſeyn ſoll, daß Gott vermöge ſeiner Allmacht und Weisheit die Menſchen auch auf eine andere Weiſe hätte erlöſen können [2]). Dieſe Urtheile

---

1) Aus dem Begriffe des Löſegelds leitet Baſilius der Gr. Hom. in Ps. XLVIII, 3. die Nothwendigkeit eines gottmenſchlichen Erlöſers ab: *Λύτρων ὑμῖν χρεία πρὸς τὸ εἰς τὴν ἐλευθερίαν ἐξαιρεθῆναι, ἣν ἀφηρέθητε νικηθέντες τῇ βίᾳ τᾶ διαβόλα, ὃς ὑποχειρίας ὑμᾶς λαβὼν ἃ πρότερον τῆς ἑαυτᾶ τυραννίδος ἀφίησι, πρὶν ἄν τινι λύτρῳ ἀξιολόγῳ πεισθεὶς ἀνταλλάξασθαι ὑμᾶς ἕληται. Δεῖ ἂν τὸ λύτρον μὴ ὁμογενὲς εἶναι τοῖς κατεχομένοις, ἀλλὰ πολλῷ διαφέρειν τῷ μέτρῳ, εἰ μέλλοι ἑκὼν ἀφήσειν τῆς δουλείας τὰς αἰχμαλώτους.* Vgl. Kloſe, Baſilius der Große, nach ſeinem Leben und ſeinen Lehren. 1835. S. 65. Am einfachſten hat Petrus Lombardus, welchen ich, wie ich ſchon bemerkt habe, als das lezte Glied in der Reihe der, dieſe Theorie fortbildenden, Theologen betrachte, beide Momente zuſammengefaßt Sent. III. dist. 19.: *Factus est ergo homo mortalis, ut moriendo diabolum vinceret. Nisi enim homo esset, qui diabolum vinceret, non juste sed violenter homo ei tolli videretur, qui se illi sponte subjecit. Sed si eum homo vicit, jure manifesto hominem perdidit, et ut homo vincat necesse est, ut Deus in eo sit, qui eum a peccatis immunem faciat. Si enim per se homo esset, vel angelus in homine facile peccaret, cum utramque naturam per se constet cecidisse. Ideo Dei filius hominem passibilem sumsit, in quo et mortem gustavit, quo coelum nobis aperuit, et a servitute diaboli, id est, a peccato (servitus enim diaboli peccatum est) et a poena redemit.*

2) Die beiden Gregore behaupten, daß der Erlöſer durch ſeinen bloßen Willen die Menſchen hätte erlöſen können. Gregor

ſelbſt ſolcher Kirchenlehrer, welche, wie namentlich Auguſtin, in dem Werke der Erlöſung ganz beſonders den Begriff der

---

von Nazianz Orat. IX. S. 157.: *Ἄνθρωπος ἐγένετο δι' ἡμᾶς — καὶ ἦχθη εἰς θάνατον — ὁ σωτὴρ, καὶ τῷ θελήματι μόνον, ὡς θεὸς, σῶσαι δυνάμενος, ἐπεὶ καὶ τὰ πάντα προστάγματι συνεςήσατο.* Gregor von Nyſſa fragt Orat. catech. c. 17.: *Τί δ᾽χὶ θελήματι μόνῳ τὸ κατὰ γνώμην ποιεῖ, ἀλλ᾽ ἐκ περιόδου τὴν σωτηρίαν ἡμῖν κατεργάζεται;* und antwortet, auch die Kranken ſchreiben ja den Aerzten die Art ihrer Behandlung nicht vor. Dieſelbe Anſicht wird von Athanaſius (Contra Arian. Orat. II. c. 68.: *ἠδύνατο καὶ μηδ' ὅλως ἐπιδημήσαντος αὐτῆ μόνον εἰπεῖν ὁ θεὸς, καὶ λῦσαι τὴν κατάραν, ἀλλὰ σκοπεῖν δεῖ τὸ τοῖς ἀνθρώποις λυσιτελῶν, καὶ μὴ ἐν πᾶσι τὸ δυνατὸν τῆ θεῆ λογίζεσθαι*), Theodoret (Graecar. affection. curatio, Disput. I. Opp. Theod. ed. Schulze. Hal. 1772. T. IV. S. 876.: *ἔδοξον μὲν γὰρ ἦν αὐτῷ καὶ δίχα τῆ τῆς σαρκὸς προσκαλύμματος πραγματεύσασθαι τῶν ἀνθρώπων τὴν σωτηρίαν, καὶ βελήσει μόνῃ καταλῦσαι τῆ θανάτῃ τὴν δυναςείαν, καὶ τὴν τύτῃ μητέρα τὴν ἁμαρτίαν φθόνον παντελῶς ἀποφήνασθαι, καὶ τὸν πάμπονηρὸν δαίμονα τὴν ταύτην ὠδίνοντα ἐξελάσαι τῆς γῆς, καὶ καταπέμψαι τῷ ζόφῳ, ᾧ γε μικρὸν ὕςερον αὐτὸν παραδώσειν ἠπείλησεν. Ἀλλ᾽ ἂκ ἐβελήθη τὴν ἐξουσίαν ἀλλὰ τῆς προνοίας ἐπιδεῖξαι τὸ δίκαιον.*), besonders aber auch von Auguſtin ausgeſprochen, welcher ſich ſehr gegen eine, die göttliche Weisheit und Macht beſchränkende, Anſicht der Erlöſung erklärt. Vgl. De agone Christi c. 10.: ***Stulti sunt, qui dicunt: non poterat sapientia Dei aliter homines liberare, nisi susciperet hominem et nasceretur ex femina et a peccatoribus omnia pateretur.*** De Trin. XIII, 10.: ***Eos itaque, qui dicunt, itane defuit Deo modus alius, quo liberaret homines a miseria mortalitatis hujus, ut unigenitum filium, Deum sibi coaeternum, hominem fieri vellet, induendo humanam naturam et carnem, mortalemque factum mortem perpeti*** (es ſcheint, ſolche Einwürfe ſeyen damals öfters gemacht worden), ***parum est sic refellere, ut istum modum, quo nos per mediatorem Dei et ho-***

Gerechtigkeit hervorhoben, ſind bei der Würdigung ihrer Theorie nicht zu überſehen, da ſie hiemit ſelbſt die Subjectivität des Standpuncts ausſprechen, auf welchem ſie ſtehen. Ihre Theorie ging zwar aus dem Bewußtſeyn hervor, daß die thatſächliche Wahrheit der Erlöſung nur als ein, durch den Begriff der Verſöhnung bedingter, Vermittlungsproceß begriffen werden könne, indem ſich ihnen aber der logiſche Proceß des Begriffs in den Verlauf einer mythiſchen Geſchichte verwandelte, konnte ſich ihnen auch das Bewußtſeyn der ſubjectiven Willkür, auf welcher ihre ganze Anſicht beruhte, nicht verbergen, und wir kommen daher auch von dieſem Puncte aus auf daſſelbe Reſultat, auf welches die Idee der Täuſchung des Teufels in ihrer Conſequenz führt. Der Inhalt des chriſtlichen Glaubens ſtellt ſich nicht in ſeiner objectiven Wahrheit und Nothwendigkeit, ſondern als bloße Sache der ſubjectiven Vorſtellung und Einbildung, dar. Iſt es nicht nothwendig, ſondern, wenn auch ſchicklich und Gottes würdig, doch nur zufällig, daß Gott gerade auf dieſe Weiſe die Erlöſung der Menſchen bewirkte, hätte ſie auch ohne eine ſolche Vermittlung durch einen bloßen Willensact Gottes bewirkt werden können, ſo iſt auch das Bewußtſeyn der mit der Erſcheinung des Erlöſers, als des Gottmenſchen, gegebenen Einheit des Göttlichen und Menſchlichen ein blos zufälliges, das der Menſch eben ſo gut haben als nicht haben kann, und die objective Realität des chriſtlichen Glaubens

---

minum hominem Christum Jesum Deus liberare dignatur, asseramus bonum, et divinae congruum dignitati, verum etiam ut ostendamus, non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati cuncta aequaliter subjacent, sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse nec esse oportuisse. Quid enim tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram — quam ut demonstraretur nobis, quanti nos penderet Deus, quantumque diligeret?

löst sich, solange der Begriff fehlt, der sie hält und trägt, nur in subjectiven Schein auf.

So tief die hiemit vollständig dargelegte Theorie in dem dogmatischen Bewußtseyn der alten Kirche begründet war, wie die große Zahl der ihr anhängenden bedeutenden Kirchenlehrer, und der lange Zeitraum beweist, in welchem sie wenigstens die überwiegend vorherrschende war, so begann doch zugleich auch das Bewußtseyn der Momente sich zu entwickeln, durch welche sie mehr und mehr ihr dogmatisches Ansehen verlieren mußte. Wir müssen daher hier theils auf das Bedenkliche und Anstößige, das wenigstens Einzelne an der dem Teufel in dem Werke der Erlösung gegebenen Bedeutung fanden, theils auf die Vorstellungen Rücksicht nehmen, welche, obgleich sie noch in keinem Gegensaz zu der herrschenden Theorie erscheinen, sondern ihr vielmehr harmonisch zur Seite gehen, doch schon damals einer wesentlich divergirenden Richtung sich zuwandten.

Das Bedenkliche und Anstößige, das eine solche Erlösungs- und Versöhnungstheorie für das christliche Bewußtseyn mancher haben mußte, ist von keinem Kirchenlehrer stärker und entschiedener ausgesprochen worden, als von Gregor von Nazianz. Er versichert [1]), die von den meisten noch so we-

---

1) Orat. XLII. Opp. ed. Colon. 1690. T. I. S. 691 f. — *Εἰ μὲν τῷ πονηρῷ, φεῦ τῆς ὕβρεως! εἰ μὴ παρὰ τὸ θεῖον μόνον, ἀλλα καὶ τὸν θεὸν αὐτὸν λύτρον ὁ ληξὴς λαμβάνει, καὶ μισθὸν ἕτως ὑπερφυὴ τῆς ἑαυτῦ τυραννίδος, δι' ὃν καὶ ἡμῶν φείδεσθαι δίκαιον ἦν· εἰ δὲ πατρὶ, πρῶτον μὲν πῶς; οὐχ ὑπ' ἐκείνυ γὰρ ἐκρατήμεθα.* Vgl. Ullmann Greg. von Naz. der Theol. 1825. S. 455 f. Ohne Zweifel geschah es hauptsächlich mit Rücksicht auf die bedeutende theologische Auctorität Gregors von Nazianz, daß der Monophysite Stephanus Gobarus in dem Werke, in welchem er entgegengesezte Lehrmeinungen sammelte, auch die Frage als ein, von den Vätern auf verschiedene Weise gelöstes, Problem aufstellte: ob Christus das *λύτρον* Gott

nig beachtete Thatſache und Lehre des chriſtlichen Glaubens zum Gegenſtand einer ſehr ernſten Unterſuchung gemacht zu haben, und legt die Ueberzeugung, die ſich ihm ergab, in der Antwort auf die Frage dar: „Wem iſt das für uns vergoſſene Blut und um weſſen willen vergoſſen worden, das große und berühmte des Gottes, der Hoheprieſter und Opfer zugleich war? Denn wir waren ja in der Gewalt des Argen, da wir unter die Sünde verkauft waren und dafür die Luſt zum Böſen empfangen hatten. Wenn aber das Löſegeld niemand anders gehört, als dem, der uns in ſeiner Gewalt hatte, ſo frage ich, wem es bezahlt wurde, und aus welcher Urſache? Wurde es dem Argen bezahlt, welch ein tollkühner Gedanke iſt es, daß der Räuber nicht blos von Gott ein Löſegeld erhält, ſondern Gott ſelbſt als Löſegeld, und einen ſo überſchwänglichen Lohn ſeiner Tyrannei, vermöge deſſen es billig war, auch uns zu verſchonen. Wurde es aber dem Vater bezahlt, ſo frage ich zuerſt wie? Denn der Vater hielt uns ja nicht in ſeiner Gewalt. Und dann, wie läßt es ſich denken, daß am Blute des Eingebornen der Vater ſein Wohlgefallen hatte, da er ja nicht einmal den Iſaak annahm, als er ihm von ſeinem Vater dargebracht wurde, ſondern das Opfer vertauſchte, indem er ſtatt des Opfers eines vernünftigen Weſens einen Widder gab? Oder iſt nicht klar, daß es der Vater nahm, ohne es zu verlangen oder zu bedürfen, ſondern nur um der göttlichen Heilsordnung willen, und weil durch das Menſchliche des Gottes der Menſch geheiligt werden mußte, damit er ſelbſt uns befreie, indem er den Tyrannen mit Gewalt überwand, und uns durch die Ver-

---

oder dem Teufel, gegeben habe. Photius Bibl. cod. 232.: *Ὅτι λύτρον ἀντὶ τῆ κατεχομένη ἀνθρώπη τῷ ἐχθρῷ τὸ οἰκεῖον ὁ σωτὴρ ἔδωκεν αἷμα, τῆ ἐχθρῆ τῆτο αἰρησαμένη, καὶ τὸ ἀντικείμενον, ὡς ἠχὶ τῷ ἐχθρῷ, ἀλλὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ προσήνεγκε τῆτο.*

mittlung des Sohns zu ſich zurückführe?“ Es iſt hier ſehr deutlich zu ſehen, wie wenig man noch für die Beziehung des Verſöhnungstodes auf die Idee der Gottheit einen befriedigenden Anknüpfungspunct zu finden wußte. Indem man ſich unter der Erlöſung nur die Befreiung aus der Gewalt eines andern dachte, und ebendarum von der mythiſchen Vorſtellung eines Kampfes entgegengeſezter Mächte ſich nicht trennen konnte, mußte man auch dem Erlöſungsact eine nothwendige Beziehung auf den Teufel geben, und die Aufgabe war nicht, das Verhältniß der mit der Sünde verbundenen Schuld zur Idee der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit zu unterſuchen, ſondern nur zu erklären, wie die Macht, die der Teufel durch die Sünde der Menſchen erhalten hatte, wieder aufgehoben worden ſey. Der Begriff der Verſöhnung war alſo eigentlich noch nicht zum dogmatiſchen Bewußtſeyn gekommen, ſondern nur der Begriff der Erlöſung, ſofern die Erlöſung zunächſt nur das äuſſerlich Thatſächliche iſt, Befreiung aus der Gewalt eines andern, der Gewalt des Teufels, welcher, wie ein ſelbſtſtändiger Herrſcher, mit ſeinem Reiche dem göttlichen Reiche gegenüberſtund, für welches der ihm urſprünglich angehörende Menſch wieder gewonnen werden ſollte. Das nur in der Idee der Gottheit auszugleichende Verhältniß der beiden einander gegenüberſtehenden Begriffe, Schuld und Verſöhnung, ſtellt ſich noch in der göttlichen Anſchauung zweier feindlicher Reiche dar, welcher Vorſtellung gemäß daher auch die Erlöſung nur als ein Kampf zwiſchen dieſen beiden Mächten gedacht werden konnte. Wie anſtößig und wie unvereinbar mit der Idee der Gottheit die dem Teufel eingeräumte ſelbſtſtändige Macht ſeyn mußte, wurde man ſich erſt dann bewußt, als man hieraus die Folgerung zu ziehen ſich genöthigt ſah, daß der Teufel, um die Menſchen frei zu laſſen, den Erlöſer ſelbſt, ſey es auch nur für einen Moment, in ſeine Gewalt bekommen haben müſſe. Darum ſollte nun das Löſegeld nicht dem Teufel, ſondern Gott bezahlt ſeyn,

ungeachtet man ſich über das Eine ſo wenig, als über das Andere, genügende Rechenſchaft geben konnte. Warum ſollte es Gott bezahlt ſeyn, wenn doch Gott, da er uns nicht in ſeiner Gewalt hatte, auch keines Löſegelds bedurfte, und warum ſollte es dem Teufel nicht bezahlt ſeyn, wenn er es doch allein war, in deſſen Gewalt die Menſchen ſich befanden? Man kann ſich daher nicht wundern, daß auch ſolche Kirchenlehrer, welchen die gangbare Erlöſungstheorie ſchon ſo großes Bedenken erregt hatte, doch immer wieder zu ihr hingezogen wurden. Derſelbe Gregor, welchem das dem Teufel bezahlte Löſegeld ein ſo unerträglicher, verabſcheuungswürdiger Gedanke war, läßt dennoch auch wieder auf dieſelbe Weiſe, wie ſein Namensbruder, Gregor von Nyſſa, den Teufel von dem Erlöſer durch die vorgehaltene Lockſpeiſe des Fleiſches getäuſcht werden [1]). Auf der andern Seite hatte nun aber doch das noch ſo ſchwankende dogmatiſche Bewußtſeyn durch den reger gewordenen Zweifel einen Impuls erhalten, der es nöthigte, die Beziehung des Erlöſungstodes auf den Teufel nicht für die ausſchließliche zu halten, ſondern auch der entgegengeſezten Beziehung auf Gott irgendwie in ſich Raum zu geben. Wenn Gregor von Nazianz über die leztere Beziehung ſich zunächſt noch ſo ausdrückt, das Blut des Erlöſers ſey dem Vater, obgleich er es weder verlangte, noch deſſelben bedurfte, um der göttlichen Heilsordnung willen (*διὰ τὴν οἰκονομίαν*) als Löſegeld gegeben worden, ſo gibt ſich hier das Unbeſtimmte und Unklare dieſer Vorſtellung, die man demungeachtet nicht zurückzuweiſen vermochte, der Mangel

---

1) Gregor von Naz. Orat. XXIX. S. 631.: *Ἐπειδὴ ᾤετο ἀήττητος εἶναι τῆς κακίας ὁ σοφιστὴς, θεότητος ἐλπίδι δελεάσας ἡμᾶς, σαρκὸς προβλήματι δελεάζεται, ἵν' ὡς τῷ Ἀδὰμ προσβαλὼν τῷ θεῷ περιπέσῃ, καὶ ἕτως ὁ νέος Ἀδὰμ τὸν παλαιὸν ἀνασώσηται, καὶ λυθῇ τὸ κατάκριμα τῆς σαρκὸς, σαρκὶ τῷ θανάτῳ θανατωθέντος.*

eines sie vermittelnden Begriffs, sehr deutlich zu erkennen. Allein schon Johannes von Damascus, welcher, wie in Anderem, so auch hierin ganz besonders Gregor dem Theologen folgt, und mit demselben Abscheu die Vorstellung verwirft, daß dem Tyrannen das Blut des Herrn habe dargebracht werden sollen, weiß die ihr gegenübergestellte Behauptung, daß der Erlöser vielmehr sich selbst dem Vater zum Lösegeld für uns dargebracht habe, durch den Saz zu begründen: „da wir ihm gesündigt haben, so habe er auch für uns das Lösegeld übernehmen müssen, damit wir von der Verdammniß befreit würden“ [1]). Mußte man anerkennen, was an sich nie geläugnet werden konnte, wohl aber durch die vorherrschende Vorstellung von der Macht des Teufels seine bestimmtere Bedeutung verlieren mußte, daß der Mensch sich gegen Gott versündigt, in Beziehung auf Gott in die Schuld der Sünde verfallen sey, so konnte auch nicht mehr gesagt werden, was Gregor von Nazianz gesagt hatte, daß wir als Sünder nicht in der Gewalt Gottes gewesen seyen. War aber der Mensch durch die Sünde nicht blos der Gewalt des Teufels, sondern auch der Gewalt Gottes anheimgefallen, so konnte auch nicht mehr mit Gregor von Nazianz behauptet werden, daß Gott ein Lösegeld weder verlangt, noch bedurft habe, die Frage war nur, wie Gott ein Lösegeld gegeben werden konnte? Aber schon Origenes hatte ja die so nahe liegende Opfer-Idee mit der Vorstellung eines dem Teufel bezahlten Lösegelds nicht unvereinbar gefunden. War auch beides zunächst noch auf eine unbestimmte Weise verbunden, so mußte doch die erstere Vorstellung der Natur der Sache

---

1) *Περὶ τῆς ὀρθοδ. πίς.* III, 27.: *Θνήσκει τοίνυν τὸν ὑπὲρ ἡμῶν θάνατον ἀναδεχόμενος, καὶ ἑαυτὸν τῷ πατρὶ προσφέρει θυσίαν, αὐτῷ γὰρ πεπλημμελήκαμεν, καὶ αὐτὸν ἔδει τὸ λύτρον ἡμῶν δέξασθαι, καὶ ἕτως ἡμᾶς λυθῆναι τῆς κατακρίσεως. Μὴ γὰρ γένοιτο τῷ τυράννῳ τὸ τῦ δεσπότε προσενεχθῆναι αἷμα!*

nach mehr und mehr das Uebergewicht gewinnen. In dieſer Hinſicht iſt beſonders beachtenswerth, welches große Gewicht Gregor der Gr. auf die Idee eines im Tode Jeſu dargebrachten Opfers legt. Er geht, worin ſich uns ſchon der Uebergang von dem unbeſtimmten Begriff der Erlöſung zu dem beſtimmtern der Verſöhnung zeigt, von dem Begriffe der Schuld aus, und leitet aus demſelben unmittelbar die Nothwendigkeit eines gottmenſchlichen Opfers ab. Die Schuld kann nur durch ein Opfer getilgt werden. Es würde aber dem Begriff der Gerechtigkeit widerſtreiten, wenn für den Menſchen, als ein vernünftiges Weſen, unvernünftige Thiere als Opfer dargebracht würden. Das Opfer für die Menſchen kann daher nur ein Menſch ſeyn, als vernünftiges Opfer für die vernünftige Creatur. Wie hätte aber ein, ſelbſt mit der Sünde befleckter, Menſch ein Opfer für die Sünder ſeyn können? Wie demnach nur ein Menſch ein vernünftiges Opfer ſeyn kann, ſo kann nur ein unſündlicher Menſch ein Sühnopfer für die Menſchen ſeyn. Ein unſündlicher Menſch iſt aber nur der um unſerer willen im Leibe der Jungfrau menſchgewordene Sohn Gottes, der mit uns zwar die Natur, nicht aber die Schuld theilte [1]). Es wird hier zwar

---

1) Moral. XVII, 46.: *Delenda erat culpa, sed nisi per sacrificium deleri non poterat. Quaerendum erat sacrificium, sed quale sacrificium poterat pro absolvendis hominibus inveniri! Neque enim justum fuit, ut pro rationali homine brutorum animalium victimae caederentur. — Ergo requirendus erat homo — qui pro hominibus offerri debuisset, ut pro rationali creatura rationalis hostia mactaretur. Sed quid, quod homo sine peccato inveniri non poterat, et oblata pro nobis hostia quando nos a peccato mundare potuisset, si ipsa hostia peccati contagio non careret? Inquinata quippe inquinatos mundare non potuisset. Ergo ut rationalis esset hostia, homo fuerat offerendus, ut vero a peccatis mundaret*

nicht ausdrücklich geſagt, daß das Opfer Gott dargebracht worden ſey, es liegt dieß aber an ſich ſchon im Begriffe eines Opfers. Nicht im Teufel alſo (obgleich auch Gregor der Vorſtellung des Teufels ſich noch keineswegs entſchlagen konnte), ſondern nur in Gott liegt die Urſache, warum Jeſus für die Sünde der Menſchen ſterben mußte. Sein Tod ſollte ein Gott dargebrachtes Opfer ſeyn, um in Beziehung

---

hominem, homo et sine peccato. Sed quis esset sine peccato homo, si ex peccati commixtione descenderet? Proinde venit propter nos in uterum virginis filius Dei, ibi pro nobis factus est homo. Sumta est ab illo natura non culpa. Fecit pro nobis sacrificium, corpus suum exhibuit pro peccatoribus, victimam sine peccato, quae et humanitate mori et justitia mundare potuisset. Auch Leo der Gr. ſpricht öfters von einer für die Menſchen übernommenen Strafe, ihrer Verſöhnung mit Gott, einem Gott dargebrachten Opfer, aber der Begriff der Verſöhnung geht bei ihm immer wieder in den Begriff der Erlöſung aus der Gewalt des Teufels über, und man ſieht deutlich, daß ihm der Unterſchied der beiden Begriffe noch nicht zum klaren Bewußtſeyn gekommen iſt. So ſagt er z. B. Serm. LXXVII, 2.: Weil die Menſchen aus ihrer Gefangenſchaft nicht anders haben befreit werden können, habe ſich die Dreieinigkeit in das Werk unſerer Wiederherſtellung getheilt, *ut Pater propitiaretur, Filius propitiaret, Spiritus s. igniret*, ſezt aber hinzu, es ſey dieß nothwendig geweſen, *ut salvandi — ab inimici dominatione discederent.* Serm. XLVI, 1. erklärt er die menſchliche Natur für *capax poenae ad destruendum peccati mortisque auctorem*, behauptet aber doch wieder (Serm. XLIX, 3.), daß das Leiden des Herrn keine *poena peccati* geweſen ſey. *Ingenue fateor*, bemerkt Griesbach a. a. O. S. 124., *nullum a me observatum esse Leonis locum, in quo passiones Salvatoris diserte peccatorum poenae appellantur proprie sic dictae.* In jener erſtern Stelle iſt daher *poena* nur ſoviel, als *malum, dolor.*

auf Gott die auf den Menſchen laſtende Schuld der Sünde aufzuheben, und ſie mit Gott zu verſöhnen. Der die Verſöhnung des Menſchen mit Gott vermittelnde Begriff iſt demnach zwar der Begriff des Opfers, die Art und Weiſe der Vermittlung aber iſt noch ganz unbeſtimmt, und obgleich aus dem Begriffe des Opfers ſogleich auch die Nothwendigkeit der gottmenſchlichen Natur des Erlöſers abgeleitet wird, ſo iſt doch auch ſie noch in keine nähere Beziehung zu der Idee der göttlichen Gerechtigkeit geſezt. Der Begriff der Gerechtigkeit mußte eigentlich erſt aus jener andern, den Tod Jeſu auf den Teufel beziehenden, Theorie herübergenommen werden. Um dieſen Uebergang näher ins Auge zu faſſen, müſſen wir auf eine Vorſtellung zurückgehen, die ganz geeignet zu ſeyn ſcheint, die eine Theorie mit der andern zu vermitteln. Sie findet ſich in der, dem Athanaſius zugeſchriebenen, Schrift über die Menſchwerdung des Logos. Nach der in dieſer Schrift enthaltenen Vorſtellung iſt es nicht der Teufel, der über die Menſchen herrſchte, ſondern der Tod, der Tod aber herrſchte vermöge des, beim Sündenfall der Menſchen von Gott gegebenen, Geſezes: „Wenn ihr das Gebot übertretet, werdet ihr des Todes ſterben!“ Dieſem Geſez zu entfliehen, war nicht möglich, da es von Gott auf die Uebertretung geſezt war. Nun trit aber auf der einen Seite, wie auf der andern, ein gleich großer Widerſpruch hervor. Wäre der Menſch, ungeachtet des von Gott gegebenen Geſezes, nach der Uebertretung nicht geſtorben, ſo wäre Gott nicht wahrhaftig geweſen. Auf der andern Seite aber mußte es gleich undenkbar ſeyn, daß die vernünftigen, des göttlichen Logos theilhaftigen, Weſen alle zuſammen zu Grunde gehen, und durch ihren Untergang wieder in das Nichtſeyn verſezt werden. Es wäre ja der Güte Gottes nicht würdig geweſen, die von ihm geſchaffenen Weſen wegen des von dem Teufel an den Menſchen geſchehenen Betrugs zu verderben. Der Menſch aber konnte ſelbſt durch Reue nicht zu Gott kommen,

weil er ſich ſelbſt des Seyns nicht theilhaftig machen und ſich über ſeine Natur nicht erheben konnte. Zu ſeiner Wiederherſtellung bedurfte es deſſen, der im Anfang alles geſchaffen hat, des göttlichen Logos. Ihm kam es zu, das zum Nichtſeyn ſich Hinneigende wieder zum Seyn zu führen, und unſere Schuld auf ſich zu nehmen, den Fluch des Geſezes aufzuheben, und des Vaters Antliz uns wieder zuzuwenden. Er, der Logos des Vaters, der über Alle iſt, konnte Alle umſchaffen, für Alle leiden, und uns beim Vater vertreten. Da er aber, wenn der Tod des Menſchen aufgehoben werden ſollte, ſelbſt nothwendig ſterben mußte, und doch der unſterbliche Logos und der Sohn des Vaters auf keine Weiſe ſterben konnte, ſo mußte er deßhalb einen, der Möglichkeit des Sterbens unterworfenen, Leib annehmen, damit dieſer in Gemeinſchaft mit dem über alles erhabenen Logos für Alle dem Tode genugthue, und ſowohl wegen des in ihm wohnenden Logos unſterblich bleibe, als auch durch die Gnade der Auferſtehung dem Tode Aller für die Zukunft ein Ende mache. So hob er als fleckenloſes Opfer, indem er ſelbſt ſeinen Leib zum Tode führte, für Alle ſeines gleichen den Tod auf, durch die Darbringung des Stellvertretenden. Als der über Alles erhabene göttliche Logos erfüllte er, indem er ſeinen Tempel und das Organ ſeines Leibes als Löſegeld darbrachte, für Alle die Schuldforderung des Todes, und indem er durch das Gleiche mit Allen als der unſterbliche Sohn Gottes verbunden war, zog er Allen durch die Verheiſſung der Auferſtehung die Unſterblichkeit an [1]). Dieſe Vorſtellung iſt unſtreitig ein in mancher Hinſicht merkwürdiges Mittelglied zwiſchen den beiden Hauptttheorien, der auf den Teufel ſich beziehenden, und jener andern, zu welcher wir erſt den Uebergang von jener auffinden ſollen. Sie ſchließt ſich an die erſtere dadurch an, daß ſie von der Herrſchaft des Todes

1) De incarnat. verbi Dei c. 7 f. Opp. Athan. Par. 1698. T. I. S. 52 f.

über die Menſchen ausgeht. Der gleichſam perſonificirte Tod vertrit die Stelle des Teufels, iſt aber Gott gegenüber keine ebenſo ſelbſtſtändige Macht, da er an ſich nur die an dem Menſchen haftende Schuld der Sünde bezeichnet. Es ſteht daher nichts entgegen, den den Zuſammenhang zwiſchen der Sünde oder der Schuld der Sünde und dem Tod vermittelnden Begriff der Gerechtigkeit auf Gott zu beziehen. Wie Gott es iſt, der mit der Sünde, wegen der an ihr haftenden Schuld, den Tod verbunden hat, ſo iſt es auch nur Gott, deſſen Recht durch die Aufhebung des Todes nicht verlezt werden darf. In Gott liegt alſo der Grund, warum die mit der Sünde verbundene Schuld, oder der in Folge dieſer Schuld herrſchende Tod nicht ſchlechthin aufgehoben werden kann. Dieſer Grund ſelbſt aber iſt, worin ſich uns dieſe Vorſtellung als eine noch unentwickelte und der innern Begründung ermangelnde zu erkennen gibt, noch ganz äuſſerlich gedacht. Sie geht nicht auf die dem Weſen Gottes inwohnende, den innern Zuſammenhang zwiſchen Sünde und Schuld begründende, Heiligkeit und Gerechtigkeit zurück, ſondern nur auf die, bei dem Falle der Menſchen ausgeſprochene, göttliche Strafdrohung, welcher Gott nicht untreu werden darf, der Grundbegriff, um welchen ſie ſich bewegt, iſt alſo nicht die göttliche Gerechtigkeit, ſondern nur die göttliche Wahrhaftigkeit. Dieſe dem ganzen Standpunct, auf welchem man ſtund, näher liegende Idee war für diejenigen Kirchenlehrer, die dem Teufel nicht dieſelbe Wichtigkeit beilegten, wie andere, der Anknüpfungspunct für eine neue, im Gegenſaz gegen jene ſich entwickelnde, Theorie. Abgeſehen hievon aber, daß die Stelle des Begriffs noch der mehr äuſſere Begriff der göttlichen Wahrhaftigkeit vertrit, begegnet uns ſchon hier der dem Begriffe der Gerechtigkeit entſprechende Begriff einer ſtellvertretenden Genugthuung in ſeiner eigentlichen Form. Es mußte, wenn die Schuld bezahlt werden ſollte, die der Tod von den Menſchen forderte, ein *κατάλληλον* dargebracht,

d. h. etwas gegeben werden, das als angemeſſener Erſaz für die, die aus der Gewalt des Todes befreit werden ſollten, gelten konnte. Dieſes *κατάλληλον* konnte nur der Tod des Erlöſers ſeyn, ſofern er wegen ſeiner Einheit mit dem göttlichen Logos der Nothwendigkeit, zu ſterben, nicht ebenſo unterworfen war, wie die übrigen Menſchen. Um alſo ſterben zu können, und durch ſeinen Tod der über die Menſchen ausgeſprochenen Strafdrohung Genüge zu thun, mußte der Logos einen ſterblichen Leib annehmen, ſein Tod iſt daher das Löſegeld zur Befreiung der Menſchen aus der Gewalt des Todes. Aus dem Begriffe des *κατάλληλον* wird auch hier, wie bei jener andern Theorie, ſogleich die Nothwendigkeit der gottmenſchlichen Natur des Erlöſers abgeleitet. Um ſterben zu können mußte er Menſch ſeyn, um aber an ſich nicht ſterben zu müſſen, mußte er mehr als ein Menſch ſeyn, mit dem göttlichen Logos in Gemeinſchaft ſtehen. Warum mußte er aber auch auferſtehen, oder im Tode zugleich unſterblich bleiben? Dieß iſt der Punct, wo es auch dieſer Theorie, wie jener andern, an dem befriedigenden Zuſammenhang fehlt. Sollte der Tod des Erlöſers ein wahres und reelles *κατάλληλον* ſeyn, um das *ὀφειλόμενον τῷ θανάτῳ* zu erfüllen, ſo mußte er auch ein wahrer und reeller Tod ſeyn, alſo nicht ein ſolcher, der durch die unmittelbar auf ihn folgende Auferſtehung ſich ſelbſt wieder aufhob und das gegebene *κατάλληλον* gleichſam wieder zurücknahm. Zwar ließ auch jene andere Theorie den Erlöſer nicht wirklich in die Gewalt des Teufels kommen, ſondern nur für einen Augenblick, oder nur zum Schein, aber ſie nahm ebendeswegen, ohne den Begriff eines *κατάλληλον* weiter feſtzuhalten, die Wendung, der Teufel habe ſchon dadurch, daß er den Erlöſer in ſeine Gewalt bringen wollte, und ſich an ihm vergriff, ſein Recht auf ihn verloren. Warum ſollte aber der Tod, wenn doch der Erlöſer ſelbſt ſich ihm als *κατάλληλον* gab, und ebendazu, um ſterben zu können, einen ſterblichen Leib annahm,

ſein Recht auf den Erlöſer, ſoweit er ſterblich war, unmittelbar wieder verlieren? Läßt ſich dieß anders erklären, als aus der Vorausſezung einer Täuſchung, bei welcher der perſonificirte Tod ganz an die Stelle des Teufels trit? Der Tod täuſchte ſich, indem er den Erlöſer, der zwar einen ſterblichen Leib hatte, an ſich aber der Macht des Todes nicht anheimfallen konnte, in ſeine Gewalt bringen wollte, und verlor durch das hiedurch begangene Unrecht das Recht, das er auf die Menſchen, die er in Folge des leiblichen Todes im geiſtigen Tode gefangen hielt, ausübte. Aber ebendadurch fällt nun auch der Begriff des *κατάλληλον* wieder hinweg, die Menſchen werden ohne ein ſolches aus der Gewalt des Todes befreit, weil das für ſie gegebene kein wahres und reelles iſt, ſie werden alſo ſchlechthin deswegen befreit, weil der, der für ſie ſtarb, an ſich nicht ſterben konnte, der Macht des Todes nicht wirklich anheimfiel. Wie alſo jene andere Theorie auf dem Begriffe eines Betrugs beruht, ſo kommt auch dieſe auf etwas blos Scheinbares zurück, auf ein *κατάλληλον*, das nicht die volle Bedeutung eines *κατάλληλον* haben kann, auf einen Tod, der an ſich kein Tod iſt. Legt ſich der in dieſer Theorie liegende Widerſpruch nicht klar vor Augen, wenn das Hauptmoment derſelben in die Worte zuſammengefaßt wird: *Τὸ δυνάμενον ἀποθανεῖν ἑαυτῷ λαμβάνει (ὁ λόγος) σῶμα, ἵνα τοῦτο τῷ ἐπὶ πάντων λόγῳ μεταλαβὸν, ἀντὶ πάντων ἱκανὸν γένηται τῷ θανάτῳ, καὶ διὰ τὸν ἐνοικήσαντα λόγον, ἄφθαρτον διαμείνῃ* [1])? Wie verträgt ſich dieſes *ἄφθαρτον διαμένειν* mit dem *ἱκανὸν γίνεσθαι τῷ θανάτῳ*, wenn das, was für die *φθορὰ* der Menſchen gegeben werden ſoll, als das *κατάλληλον*, das *ὀφειλόμενον τῷ θανάτῳ*, obgleich *ἀποθανεῖν δυνάμενον*, ein *ἄφθαρτον* iſt, und auch im Tode *ἄφθαρτον* bleibt? Es iſt klar, daß hier in dieſer Theorie eine Lücke iſt, die

1) De incarnat. c. 9.

erst noch ausgefüllt werden müßte, wenn sie die nöthige Haltung haben sollte. Ausgefüllt werden aber konnte sie nur dadurch, daß man dem Tode des Erlösers, obgleich er an sich kein Tod seyn konnte, doch die Realität und Bedeutung eines wahren Todes zu geben suchte. Es mußte daher intensiv in ihn gelegt werden, was er, da die wahre Macht und Realität des Todes sich nur in der bleibenden Wirkung, die er hat, zeigen kann, extensiv nicht haben kann. Auf diesem Wege bildete sich in der Folge die Idee des stellvertretenden Todesleidens und des unendlichen Werthes desselben. Bei Athanasius, oder dem Verfasser der dem Athanasius zugeschriebenen Schrift, findet sich hierüber noch keine besondere Andeutung, bei Eusebius von Cäsarea und Cyrill von Jerusalem aber, die den Tod Jesu aus demselben Gesichtspunct aufgefaßt zu haben scheinen, wird auf diese Vorstellung schon ein Gewicht gelegt, das sich nur aus dem Zusammenhang der Vorstellungen, in welchem wir uns hier befinden, recht erklären läßt. Cyrill von Jerusalem hebt besonders hervor, daß Christus die Strafen der Sünde an seinem Leibe auf sich genommen, und als der für uns Sterbende von nicht geringem Werthe gewesen sey, weil er kein bloßer Mensch, sondern der menschgewordene Gott war, und seine Gerechtigkeit weit größer, als die Gottlosigkeit der Menschen [1]). Auch Eusebius von Cäsarea findet die Bedeutung des Todes Jesu besonders darin, daß er für uns gestraft worden sey, und ein Strafleiden auf sich genommen habe, das nicht er, sondern nur wir, wegen der Menge unserer Sünden, zu dul-

---

1) Catech. XIII, 33.: *Ἀνέλαβε Χριστὸς τὰς ἁμαρτίας ἐν τῷ σώματι. — Οὐ μικρὸς ἦν ὁ ὑπεραποθνήσκων ἡμῶν, οὐκ ἦν πρόβατον αἰσθητὸν, οὐκ ἦν ψιλὸς ἄνθρωπος, οὐκ ἦν ἄγγελος μόνον, ἀλλὰ θεὸς ἐνανθρωπήσας. Οὐ τοσαύτη ἦν τῶν ἁμαρτωλῶν ἡ ἀνομία, ὅση τῆ ὑπεραποθνήσκοντος ἡ δικαιοσύνη· οὐ τοσοῦτον ἡμάρτομεν, ὅσον ἐδικαιοπράγησεν ὁ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ ἡμῶν τεθεικώς.*

den ſchuldig waren [1]). Je mehr Gewicht in den Moment des Todes Jeſu gelegt, je beſtimmter das Leiden des ſterbenden Erlöſers als ein ſtellvertretendes Strafleiden für die Sünde der Menſchen genommen, und je größerer Werth dieſem Leiden, wegen der gottmenſchlichen Würde des Leidenden und wegen der unſträflichen Heiligkeit und Gerechtigkeit ſeines Lebens, beigelegt wird, deſto weniger ſcheint an der Realität und Wahrheit dieſes ſtellvertretenden Todes gezweifelt werden zu können, und er kann als ein Aequivalent zur Aufhebung des Todes der Menſchen angeſehen werden, wenn auch gleich an ſich ein ſolcher Tod theils als der Tod des Gottmenſchen, theils wegen der ſeine Wirkung unmittelbar wieder aufhebenden Auferſtehung, nicht die Bedeutung eines wahren und eigentlichen Todes haben zu können ſcheint. In dieſem weitern Zuſammenhang finden wir jedoch dieſe Theorie noch bei keinem Kirchenlehrer der erſten Periode. Die Elemente aber, aus welchen in der Folge dieſe Theorie conſtruirt worden iſt, begegnen uns ſchon jezt, obgleich noch vereinzelt und in einer noch nicht entwickelten Geſtalt [2]). Unter den einzel-

---

1) Dem. ev. X, 1.: Ὑπὲρ ἡμῶν κολασθεὶς καὶ τιμωρίαν ὑποσχὼν, ἣν αὐτὸς μὲν οὐκ ὤφειλεν, ἀλλ' ἡμεῖς τῷ πλήθει ἔνεκεν τῶν πεπλημμελημένων, ἡμῖν αἴτιος τῆς τῶν ἁμαρτημάτων ἀφέσεως κατέστη — τὴν ἡμῖν προστετιμημένην κατάραν ἐφ' ἑαυτὸν ἕλκύσας, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα.

2) Dahin gehören auch Stellen, wie bei Hilarius von Pictavium in Ps. LIII, 12.: *passio suscepta voluntarie est, officio ipsa satisfactura poenali*, bei Ambroſius De fuga saeculi c. 7.: *suscepit mortem, ut impleretur sententia* (die Strafdrohung 1 Moſ. 2, 17.), *satisfieret judicato per maledictum carnis peccatricis usque ad mortem. Nihil ergo factum est contra sententiam Dei, cum sit divinae conditio impleta sententiae.* Obgleich ſolche Stellen zu allgemein und unbeſtimmt lauten, um aus ihnen einen beſtimmten dogmatiſchen Begriff abzuleiten, ſo ſind ſie doch immer bemerkenswerth. Der Satisfactionsbegriff iſt in ihnen

nen, in dieſer Hinſicht beſonders bemerkenswerthen, Vorſtellungen iſt neben den ſchon erwähnten eines κατάλληλον und eines ſtellvertretenden Strafleidens beſonders auch die ſchon jezt ſich entwickelnde Idee des unendlichen Werths des gottmenſchlichen Leidens hervorzuheben.

Dieſe Idee hatte zwar damals noch nicht, wie ſpäter, die Idee der unendlichen Schuld und der Nothwendigkeit einer ihr entſprechenden unendlichen Genugthuung zu ihrer Vorausſezung, um ſo mehr aber war ſie durch die Richtung gegeben, welche die Lehre von der Perſon Chriſti längſt genommen hatte. Je mehr man vor Allem das Göttliche in der Perſon Chriſti feſthielt und das Menſchliche demſelben nicht ſowohl gleichſezte, als vielmehr unterordnete, einen um ſo höheren Werth mußte man auch dem Leiden und Tode Chriſti zuſchreiben, und wenn dieß an ſich ſchon in der Richtung der Zeit lag, ſo mußten die über der Perſon Chriſti entſtandenen Streitigkeiten um ſo mehr die gottmenſchliche Bedeutung ſeines Leidens zum Bewußtſeyn bringen. Eine Dogmatik, welche, wie die alexandriniſche, das Göttliche und Menſchliche als die beiden Elemente der Perſon Chriſti ſich zur un-

---

wenigſtens ausgeſprochen, und ſchon hiedurch ein Anknüpfungspunct für die ſich bildende Satisfactionstheorie gegeben. Die aus der römiſchen Rechtsſprache genommenen Ausdrücke *satisfactio*, *satisfacere* finden ſich zwar zuerſt bei Tertullian in der Bedeutung: zur Abbüßung der Sünde genugthun. Die, auch ſonſt wiederholte, Angabe der Knappſchen Dogmatik Th. 2. S. 278. aber, bei Tertullian finde ſich auch ſchon der Satz: *Christus peccata hominum omni satisfactionis habitu expiavit*, iſt in jedem Falle in Beziehung auf die citirte Stelle De patientia c. 10., ohne Zweifel aber in Beziehung auf die Schriften Tertullians überhaupt unrichtig. *De habitu muliebri* c. 1. kommt der Ausdruck: *omni satisfactionis habitu expiare* vor, aber nicht von Chriſtus, ſondern vom Menſchen gebraucht.

zertrennlichſten Einheit durchdringen ließ, konnte auch das Leiden Chriſti nur als ein wahrhaft göttliches, einen unendlichen Werth in ſich ſchließendes, betrachten. Daß Chriſtus nicht als bloßer Menſch gelitten habe, daß ſein Blut als das Blut eines gewöhnlichen Menſchen keinen, zur Erlöſung der ganzen Welt hinreichenden, Werth gehabt haben würde, daß nur der Gottmenſch als der Eine für Alle habe leiden können, iſt daher ein in den Schriften Cyrill's von Alexandrien mit beſonderem Nachdruck ausgeſprochener Gedanke, wenn auch die Unendlichkeit des Werthes des Leidens Chriſti nur als eine nothwendige Folge des gottmenſchlichen Seyns ſeiner Perſon betrachtet, die Nothwendigkeit eines ſolchen Leidens ſelbſt aber für den Zweck der Erlöſung und Verſöhnung nicht weiter begründet wird [1]). Auch in dem zwiſchen

---

1) Im Comm. in Joh. Lib. II. in der Ausg. der Werke Cyrill's von Aubert Paris 1638. Tom. IV. S. 114. drückt ſich Cyrill zu Joh. 1, 29. über den Werth des Löſegeldes ſo aus: *Ἐπειδὴ γὰρ ἦμεν ἐν πολλαῖς ἁμαρτίαις διά τε τῦτο χρεωχῄμενοι θανάτῳ καὶ φθορᾷ, δέδωκεν ἀντίλυτρον ὑπὲρ ἡμῶν τὸν υἱὸν ὁ πατὴρ, ἕνα ὑπὲρ πάντων, ἐπεὶ καὶ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ πάντων κρείττων ἐστίν· εἷς ἀπέθανεν ὑπὲρ πάντων, ἵνα οἱ πάντες ζήσωμεν ἐν αὐτῷ· καταπιὼν γὰρ ὁ θάνατος τὸν ὑπὲρ πάντων ἀμνὸν πάντας ἐξήμεσεν ἐν αὐτῷ τε καὶ σὺν αὐτῷ* (vgl. oben S. 79. dieſelbe Vorſtellung bei Joh. von Damaſkus), *οἱ γὰρ πάντες ἦμεν ἐν τῷ δι' ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι Χριστῷ.* Beſonders bemerkenswerth iſt folgende Stelle in Cyrill's *λόγος δεύτερος προσφωνητικὸς ταῖς εὐσεβεστάταις βασιλίσσαις περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως* Opp. Ed. Aub. T. V. 2. (De recta fide) S. 132. wo Cyrill in Beziehung auf Gal. 2, 13. ſagt: *ὁ μὴ εἰδὼς ἁμαρτίαν, τυτέστι Χριστὸς, ὑπενήνεκται τῇ δίκῃ, ψῆφον ἄδικον ὑπομείνας καὶ τὰ τοῖς ἐν ἀρᾷ πρέποντα παθών, ἵνα ὁ τῶν ὅλων ἀντάξιος ὑπὲρ πάντων ἀποθανὼν τῆς ἁπάντων ἀπειθείας λύσῃ τὰ ἐγκλήματα καὶ ἀγοράσῃ τὴν ὑπ' ἠρανὸν αἵματι τῷ ἰδίῳ. Οὐκ ἂν ἓν γέγονεν εἷς ἁπάντων ἀντάξιος, εἴπερ ἦν ἄνθρωπος ἁπλῶς· εἰ δὲ δὴ νοοῖτο θεὸς ἐνηνθρωπηκὼς καὶ σαρκὶ τῇ ἰδίᾳ παθών, ὀλίγη πρὸς αὐ-*

Cyrill und Neſtorius geführten Streite ſelbſt trit dieſes Moment in ſeiner Bedeutung hervor. Mußte Neſtorius ſeiner Theorie zufolge auch in Beziehung auf das Leiden und Sterben Chriſti das Göttliche und Menſchliche auf eine Weiſe

---

τὸν ἡ σύμπασα κτίσις, καὶ ἀπόχρη πρὸς λύτρον τῆς ὑπ' ἔρανὸν ὁ μιᾶς σαρκὸς θάνατος, ἰδία γὰρ ἦν τῶ ἐκ θεῦ πατρὸς φῦντος λόγω. Hier fehlt zum vollen Begriff der Satisfaction nichts als die ausdrückliche Beziehung deſſelben auf Gott und die göttliche Gerechtigkeit. Allein eben dieß iſt immer der unklare Punct der ältern Satisfactions-Vorſtellungen. Daß Gott ſelbſt nicht erſt habe verſöhnt werden müſſen, ſagt Cyrill Adv. Nestor. III, 2. T. VI. S. 64.: ἦν μὲν γὰρ καὶ ἔστι θεὸς ἀγαθὸς τῇ φύσει, φιλοικτίρμων τε καὶ ἐλεήμων ἀεὶ, καὶ ὐκ ἐν χρόνῳ τῦτο γέγονεν, ἀλλ' εἰς ἡμᾶς ἐδείχθη τοιῦτος (er offenbarte nur in Chriſtus ſeine an ſich ſchon vorhandene Güte). Doch ſagt er auch wieder a. a. O. cap. 1. S. 66.: ἡμεῖς — τὸν ἐκ θεῦ πατρὸς λόγον ἄνθρωπον γεγονότα καὶ ἱερουργῆσαι φαμὲν ἑαυτῷ καὶ τῷ πατρὶ τῆς πίστεως ἡμῶν τὴν ὁμολογίαν (was doch — freilich ohne daß wir hieraus einen weitern Schluß ziehen dürfen — nur ſo verſtanden werden kann: er habe ſich und dem Vater das Opfer gebracht, das der Inhalt des von uns bekannten Glaubens iſt), καὶ κατ' ἀδένα τρόπον ἀνάρμοζον τοῖς τῆς κενώσεως μέτροις ποιήσασθαι τὴν οἰκονομίαν. Daß jedoch die hier ausgeſprochene Idee einer nicht blos äquivalenten, ſondern mehr als genügenden, unendlichen Leiſtung nicht blos aus der alexandriniſchen Dogmatik Cyrills, ſondern überhaupt der dogmatiſchen Richtung jener Zeit hervorging, und daher auch der antiocheniſchen Dogmatik nicht ganz fremd blieb, wenigſtens ehe ſie ſich durch den neſtorianiſchen Streit ſtrenger in ſich abſchloß, beweist Johannes Chryſoſtomus, welcher In epist. ad Rom. Hom. X. Opp. ed. Montf. T. X. S. 121. ſich über die Größe des von Chriſtus bezahlten Löſegelds ſo ausdrückt: Οὐ γὰρ ὅσον ἐχρῆζομεν εἰς τὴν τῆς ἁμαρτίας ἀναίρεσιν, τοσῦτον ἐλάβομεν μόνον ἐκ τῆς χάριτος, ἀλλὰ καὶ πολλῷ πλέον — πολλῷ γὰρ ὧν ὀφείλομεν, κατέβαλεν ὁ Χριστὸς, καὶ τοσούτῳ πλείονα, ὅσῳ πρὸς ψαμίδα μικρὰν πέλαγος ἄπειρον.

auseinanderhalten, bei welcher von einem andern, als blos menſchlichen, Werth ſeines Verdienſtes nicht wohl die Rede ſeyn konnte, ſo hob dagegen Cyrill um ſo mehr hervor, daß unſer Hoheprieſter kein anderer, als der Fleiſch und Menſch gewordene göttliche Logos ſelbſt ſey, und nicht für ſich ſelbſt, ſondern nur allein für uns ſich ſelbſt als Opfer dargebracht habe [1]). Würde nicht die, mit dem dogmatiſchen Bewußtſeyn

1) Adv. Nestor. III, 2. T. VI. S. 69. führt Cyrill gegen Neſtorius aus, daß Chriſtus nur ſofern er der Logos ſey, unſer Hoheprieſter ſeyn könne. S. 73.: *εἷς τε θεὸς καὶ ἄνθρωπος ὁ Ἐμμανουήλ. Ἀλλ' ὁ χρηζὸς ἔτοσὶ* (Neſtorius), *τῆς οἰκονομίας τὸν τρόπον ὡς ἀκαλλῆ παραιτήμενος, ἀποφέρει τῇ θεῇ λόγῳ τὰ ἀνθρώπινα, ἵν' ὁρῷτο λοιπὸν κατ' ἄδενα τρόπον ὀνήσας τὰ καθ' ἡμᾶς· ἃ γάρ τοί φησιν αὐτὸν ἐλεήμονά τε καὶ πιστὸν ἀρχιερέα γενέσθαι· προσνέμει τε μᾶλλον ὡς ἑτέρῳ παρ' αὐτὸν τὸ χρῆμα τῷ πεπονθότι. — Εἰ θεὸν εἶναι τὸν πεπονθότα σαρκὶ πιστεύομεν, ὃς καὶ γέγονεν ἡμῶν ἀρχιερεύς, πεπλανήμεθα μὲν κατ' ἄδενα τρόπον, ἄνθρωπον δὲ γεγονότα τὸν ἐκ θεῆ λόγον ἐπιγινώσκομεν.* Klar ſpricht ſich dieſer Gegenſatz auch in den gegenſeitigen Anathematiſmen des Cyrillus und Neſtorius (vgl. Mansi Coll. concil. T. V. S. 1. f. T. IV. S. 1099. f.) aus. Der zehnte der Cyrill'ſchen Anathematiſmen heißt: *Ἀρχιερέα καὶ ἀπόστολον τῆς ὁμολογίας ἡμῶν γεγενῆσθαι Χριστὸν ἡ θεία λέγει γραφή, προσκεχομικέναι τε ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν εἰς ὀσμὴν εὐωδίας τῷ θεῷ καὶ πατρί· εἴ τις τοίνυν τὸν ἀρχιερέα καὶ ἀπόστολον ἡμῶν γεγενῆσθαί φησιν ἐκ αὐτὸν τὸν ἐκ θεῆ λόγον, ὅτε γέγονε σὰρξ καὶ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἕτερον παρ' αὐτὸν ἰδικῶς ἄνθρωπον ἐκ γυναικός· ἢ εἴ τις λέγει καὶ ὑπὲρ ἑαυτῆ προσενεγκεῖν αὐτὸν τὴν προσφορὰν καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ὑπὲρ μόνων ἡμῶν, ἃ γὰρ ἂν ἐδεήθη προσφορᾶς ὁ μὴ εἰδὼς ἁμαρτίαν, ἀ. ἐ.* Dagegen der Anathematiſmus des Neſtorius: ***Si quis illud in principio Verbum pontificem et apostolum confessionis nostrae factum esse, seque ipsum obtulisse pro nobis dicat, et non Emmanuelis esse apostolatum potius dixerit, oblationemque secundum eandem dividat rationem ei, qui univit, et illi, qui unitus est ad unam societatem filii dei, hoc est, deo, quae dei sunt, et homini, quae sunt hominis, non deputans, a. s.***

jener Zeit noch ſo tief verwachſene, Idee des Teufels und die durchaus vorherrſchende Beziehung des Leidens Chriſti auf den Teufel auch hier in Betracht gezogen werden müſſen, ſo hätten wir ſchon hier die Idee einer unendlichen Selbſtgenugthuung der Gottheit, allein es läßt ſich dieſe Idee bei der unentwickelten und unbeſtimmten Geſtalt, die ſie hat, ſolange der Tod Chriſti ſowohl auf den Teufel als auf Gott bezogen wird, nicht weiter verfolgen, und es iſt daher hier nur noch daran zu erinnern, wie die in der Lehre von der Perſon Chriſti hervortretenden Gegenſäze dieſelben Gegenſäze auch in Beziehung auf das Leiden und den Tod Chriſti in ſich ſchloſſen. Je mehr die neſtorianiſche Trennung der beiden Naturen das Menſchliche zu ſeinem Rechte kommen ließ, und daher auch dem Leiden und Tode ſeine factiſche Realität ſicherte, deſto mehr nahm ſie dagegen die gottmenſchliche Bedeutung deſſelben in Anſpruch, je mehr aber die monophyſitiſche Einheit der Naturen, welcher auch die orthodoxe Theorie nahe genug kam, die Objectivität des unendlichen Werths des Leidens und Todes begründete, deſto zweifelhafter mußte die factiſche Realität deſſelben werden, und der der ganzen Theorie anhängende Doketismus drängte ſich auch hier beſonders ein. So waren ſchon hier die Gegenſäze an ſich vorhanden, welche in der Folge in ihrer beſtimmtern Beziehung auf das Verdienſt Chriſti und den Werth ſeines Leidens und Todes hervortraten. Ueberhaupt aber mußte jede der großen Streitigkeiten, durch welche die Entwicklung des Dogma's in den erſten Jahrhunderten der chriſtlichen Kirche hindurchging, zugleich auch einen nicht unwichtigen, wenn auch blos mittelbaren, Einfluß auf die Lehre von der Verſöhnung haben. Dieß läßt ſich ſchon im arianiſchen Streit nicht verkennen, und Athanaſius ſelbſt, welcher ſolche Momente der großen Streitfrage in ihrer allgemeinen, auf das ganze Weſen des Chriſtenthums ſich beziehenden, Wichtigkeit mit tiefem Geiſte aufzufaſſen und zu würdigen wußte, hat nicht unterlaſſen, auch

dieſe Seite hervorzuheben. Unter den Argumenten, mit welchen er die Lehre ſeiner Gegner beſtreitet, iſt keines der ſchwächſten, daß der Sohn, ſo wenig er nach der arianiſchen Vorſtellung wahrer Schöpfer ſeyn kann, ebenſo wenig wahrer Erlöſer ſeyn könne. Denn kein anderer, als Gott ſelbſt, ſagt Athanaſius [1]), konnte uns mit dem göttlichen Geiſte verknüpfen, kein anderer uns wahrhaft vergöttlichen, als der Gott in ſich ſelbſt iſt, niemand uns wahrhaft heiligen, weil die Heiligung nur durch den göttlichen Geiſt in uns bewirkt wird, kein anderer uns die Sohnſchaft Gottes geben, als der, der von Natur Sohn Gottes iſt. Hatte der Sohn einen Anfang, ſo kann er auch wieder aufhören, und wir ſind unſers eigenen ewigen Lebens nicht gewiß [2]). Iſt der Sohn, wie Alles, ein Geſchöpf, wie kommt es, daß er allein den Vater offenbart, und kein anderer? Nach der arianiſchen Lehre iſt unbegreiflich, was Joh. 6, 46. Matth. 11, 27. geſagt wird. Denn iſt der Sohn ein Geſchöpf, und ſind wir Alle Geſchöpfe, ſo ſollte jeder von uns nach dem Maaße ſeiner Kraft den Vater erkennen [3]). Der Logos nahm deswegen den ſterblichen Leib an, damit er ihn als Schöpfer, neu ſchaffend, in ſich ſelbſt vergöttliche und uns, die ihm ähnlichen, in das Himmelreich einführe. Der Menſch, mit einem Geſchöpfe verbunden, wäre nicht vergöttlicht worden, er hätte ſich nicht getraut, ſich vor den Vater zu ſtellen, wenn es nicht ſein wahrhafter natürlicher Logos geweſen wäre, der Menſch geworden iſt. Und gleichwie wir von der Sünde und dem Fluche nicht wären befreit worden, wenn er nicht ein wahrer Menſch geweſen wäre, denn mit einer uns fremden Natur haben wir nichts gemein, ſo wäre auch der Menſch nicht vergöttlicht worden, wenn es nicht der wahr-

---

1) Orat. c. Arian. I. 37. 49. II, 14. 69. 70.
2) Or. c. Ar. I, 19. II, 77.
3) Or. c. Ar. II, 20. f.

hafte Logos des Vaters geweſen wäre, der Menſch wurde. Deswegen erfolgte eine ſolche Verbindung, damit das der Natur nach Göttliche mit dem der Natur nach Menſchlichen verknüpft werde und ſo der Menſchen Erlöſung und Vergöttlichung zu Stande komme [1]). Hier ſind treffender als irgendwo die wahren Momente der chriſtlichen Verſöhnungslehre hervorgehoben. Gibt es eine wahre, dem abſoluten Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeyns genügende, Verſöhnung, ſo kann ſie nur in der abſoluten Einheit des Menſchen mit Gott beſtehen. Da nun aber das Princip der Erlöſung und Verſöhnung nur der Sohn Gottes ſeyn kann, ſo iſt auch die nothwendige Vorausſezung der Verſöhnungslehre eine Trinitätslehre, welche die Identität des Sohnes mit dem abſoluten Weſen Gottes anerkennt. Jede andere Vorſtellung von dem Weſen des Sohns, welche den Sohn ſelbſt als etwas Endliches ſezt, läßt daher auch die Trennung des Endlichen vom Abſoluten, des Menſchen von Gott, in ihrer ganzen Weite fortbeſtehen, es fehlt das wahrhaft vermittelnde Princip, die wahre gottmenſchliche Einheit, und ebendamit auch die wahre Realität der Verſöhnung. Es iſt daher ſehr bezeichnend für den Standpunct der Arianer, daß ihnen, wie ausdrücklich geſagt wird, die Befreiung von der Sünde, die ſie im wahren eigentlichen Sinne nicht annehmen konnten, eine bloße Ankündigung der Sündenvergebung war [2]). Iſt der Character des Arianismus, wie er richtig beſtimmt worden iſt [3]), im Allgemeinen Trennung der Welt von Gott, ſo vermag er ſich auch in Hinſicht der Verſöhnung nicht über den Standpunct des, den Menſchen von Gott trennenden, Judenthums zu erheben. Eine ſo wichtige Vorausſezung für die, der Idee

---

1) Or. c. Ar. II, 70.

2) Or. c. Ar. II, 68.: Ἠδύνατο, φασὶ (die Arianer), καὶ κτίσματος ὄντος τῦ σωτῆρος, μόνον εἰπεῖν ὁ θεὸς καὶ λῦσαι τὴν κατάραν.

3) Möhler, Athanaſius der Gr. I. S. 195.

des Chriſtenthums entſprechenden, Entwicklung der Lehre von der Verſöhnung war daher der Sieg der athanaſianiſchen Lehre über die arianiſche. Welche weſentliche Beziehung aber der auguſtiniſch-pelagianiſche Streit auf unſer Dogma hatte, und wie nicht nur ohne ein tiefer gehendes Bewußtſeyn der Sünde auch die Idee der Verſöhnung nicht tiefer hätte begründet werden können, ſondern auch ohne die Vorausſezung einer Thatſache, wie der Sündenfall, der auguſtiniſchen Lehre zufolge, gedacht werden mußte, auch der Thatſache des Verſöhnungstodes ihre feſtere dogmatiſche Haltung gefehlt haben würde, liegt ſo nahe, daß es keiner weitern Ausführung bedarf. Dagegen verdient noch bemerkt zu werden, daß die auguſtiniſche Lehre, ſo ſehr ſie die Bedeutung des Verſöhnungstodes intenſiv hob, auf der andern Seite dieſelbe um ſo mehr ertenſiv beſchränkte. Konnte man ſich vor Auguſtin die verſöhnende Kraft des Todes Jeſu nur als eine auf die Menſchen ohne Unterſchied ſich erſtreckende denken, ſo mußte ſie nun ſeit Auguſtin von allen, die ſich zu der Lehre von einer abſoluten Prädeſtination bekannten, auf den engern Kreis der Erwählten beſchränkt werden.

Faſſen wir den Punct, auf welchem unſer Dogma in ſeiner bisherigen Entwicklung ſteht, in's Auge, ſo ſehen wir zwar ſchon die Keime vor uns liegen, aus welchen eine, die weſentlichen Momente des Begriffs umfaſſende, Theorie ſich entwickeln konnte, aber theils hatten ſie ſich noch nicht zu einem organiſchen Zuſammenhang zuſammengeſchloſſen, theils waren ſie noch mit Elementen vermiſcht, welche das religiöſe Bewußtſeyn in einen Widerſtreit mit ſich ſelbſt verſezten, welcher erſt überwunden ſeyn mußte, wenn der Begriff in dem ganzen Zuſammenhang ſeiner Momente ſich entwickeln ſollte. Der innere dialectiſche Proceß, welchen der Begriff zu durchlaufen hat, wenn ſein abſoluter Inhalt ſich für das ſubjective Bewußtſeyn herausſtellen ſoll, war dem dogmatiſchen Bewußtſeyn jener Zeit noch zu wenig klar geworden, als daß es auf

lebendige Weiſe in denſelben hätte eingehen können. Daher betrachtete man die ganze Frage über den Zuſammenhang des Leidens und Todes Jeſu mit der durch das chriſtliche Bewußtſeyn gegebenen Thatſache der Verſöhnung immer auch wieder als etwas Indifferentes, deſſen nähere Beſtimmung der freien ſubjectiven Anſicht des Einzelnen überlaſſen werden dürfe. So befremdend es ſcheinen mag, wie ſelbſt Gregor von Nazianz die Frage über die Leiden Chriſti in Eine Claſſe mit Lehren ſezen konnte, über welche, ohne Gefahr für den chriſtlichen Glauben, die philoſophiſche Speculation jedem freigegeben werden könne [1]), ſo erklärt ſich dieß doch gerade bei dieſem Kirchenlehrer ſehr natürlich aus dem Zwieſpalt, in welchen er, dem Obigen zufolge, über dieſe Lehre mit ſich ſelbſt gekommen war. Dieſer Zwieſpalt aber hatte ſeinen Grund nicht etwa blos in der ſubjectiven Anſicht eines Einzelnen, ſondern das ganze Zeitalter konnte über denſelben noch nicht hinwegkommen. Indem man nun zwar auf der einen Seite der dialectiſchen Bewegung des ſich mit ſich ſelbſt vermittelnden Begriffs noch nicht zu folgen vermochte, auf der andern Seite aber ſeines abſoluten Inhalts, der Thatſache der Verſöhnung, als einer durch das Chriſtenthum objectiv gegebenen Wahrheit, ſich bewußt war, was war natürlicher, als daß man ſich von dem Beſondern, das man ſich noch nicht klar zu machen wußte, immer wieder zum Allgemeinen, deſſen Objectivität für das Bewußtſeyn längſt feſtſtund, zurückgetrieben ſah, und die Lehre von der Verſöhnung als eine ſchon in der Lehre von der Perſon Chriſti enthaltene und mit ihr identiſche betrachtete? Daß der Menſch ſchon

---

1) *Φιλοσόφει μοι*, ſagt Gregor Orat. XXXIII. S. 536., *περὶ κόσμου καὶ κόσμων, περὶ ὕλης, περὶ ψυχῆς, περὶ λογικῶν φύσεων βελτίονων τε καὶ χειρόνων, περὶ ἀναστάσεως, κρίσεως, ἀνταποδόσεως, Χριστὸ παθημάτων, ἐν τούτοις γὰρ καὶ τὸ ἐπιτυγχάνειν οὐκ ἄχρηστον καὶ τὸ διαμαρτάνειν ἀκίνδυνον.*

durch die Menſchwerdung Gottes in Chriſtus, und die dadurch zum Bewußtſeyn gekommene Einheit des Göttlichen und Menſchlichen auch an ſich mit Gott verſöhnt ſey [1]), war der höhere allgemeinere, alles Beſondere in ſich begreifende, Standpunct, auf welchen ſich die Kirchenlehrer jener Zeit immer wieder ſtellten, wie ſie ja überhaupt erſt vom Göttlichen aus auf das Menſchliche kamen, und auch in der Lehre von der Perſon Chriſti das Menſchliche dem Göttlichen, der Idee des ewigen, mit dem Vater durch die Gemeinſchaft des Weſens verbundenen, Sohnes, des durch die Annahme des Fleiſches menſchgewordenen Logos, in welcher für ſie der ganze abſolute Inhalt des Chriſtenthums noch beſchloſſen lag, durchaus unterordneten. Auf dieſem Wege bildete ſich eine Anſicht

---

1) Man vgl. hierüber z. B. Auguſtin De vera religione c. 30.: *(Filius Dei) demonstravit carnalibus et non valentibus intueri mente veritatem corporeisque sensibus deditis, quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, quod non solum visibiliter, sed hominibus in vero homine apparuit* (in ihm kam alſo die Würde der menſchlichen Natur, d. h. die Einheit des Menſchen mit Gott auf gegenſtändliche Weiſe zum Bewußtſeyn), *ipsa enim natura suscipienda erat, quae liberanda.* Dieſer letztere Satz ſpricht dieſe Anſicht, deren Wahrheit in dem Bewußtſeyn jener Zeit tief begründet war, am unmittelbarſten und einfachſten aus. Konnte der Menſch nur dadurch erlöst werden, daß Gott ihn zu ſich aufnahm, mit ihm ſich zur Einheit verband, ſo war er ſchon durch die Menſchwerdung Gottes in Chriſtus auch an ſich verſöhnt. Je beſtimmter man ſich daher dieſes Einsgewordenſeyns des Menſchen mit Gott in Chriſtus in ſeiner Totalität bewußt wurde (wie ſehr man aber darnach ſtrebte, beweiſen Ideen, wie die oben (S. 37. f.) erwähnten des Irenäus und das Moment, das der Streit mit Apollinaris auch für die Lehre von der Erlöſung und Verſöhnung hatte), deſto beſtimmter wurde man ſich auch der Realität der Verſöhnung bewußt.

von der Versöhnung, welche wir, um zugleich auf die Anknüpfungspuncte hinzuweisen, die schon in ihr für spätere Theorien liegen, im Allgemeinen die mystische nennen können, da sie mehr auf einer großartigen Totalanschauung, als auf dialectisch entwickelten Begriffen beruht, und das Wesen des Mystischen überhaupt darin besteht, daß die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, welche die gewöhnliche Ansicht als eine erst in der Zeit entstandene betrachtet, als eine innere und wesentliche, vor jeder zeitlichen Erscheinung an sich schon vorhandene, aufgefaßt wird. Sie findet sich bei denjenigen Kirchenlehrern, die die beiden Naturen in der Person Christi in ein so viel möglich inneres und organisches Verhältniß zu einander zu sezen suchen, so daß sie die beiden Naturen als zwei zusammengehörige Principien betrachten, die zwar einen Gegensaz bilden, aber nur einen solchen, welcher auch die den Gegensaz aufhebende Einheit in sich schließt. Von diesem Gesichtspunct aus wird das Verhältniß, in welchem in der Person Christi das Menschliche zum Göttlichen steht, auf die Menschheit im Ganzen ausgedehnt, und von der Menschheit im Ganzen dieselbe Beziehung zum Göttlichen behauptet, in welche in der Person Christi der von dem Logos angenommene Mensch zu demselben gesezt ist. Das Göttliche und Menschliche verhalten sich daher zu einander, sowohl in Beziehung auf die Person Christi, als auch in Hinsicht des Verhältnisses der Menschheit zum Logos, wie Seele und Leib, wie Geist und Fleisch, oder wie Leben und Tod, wie Unsterbliches und Sterbliches. Das Wesen dieser Theorie ist in der dem Athanasius zugeschriebenen Schrift einfach ausgedrückt in den Säzen: Der Logos ist Mensch geworden, um uns zu Gott zu erheben. Er hat dazu einen Leib angenommen, um den Tod in dem Leib zu vernichten. Der Logos hätte sich nicht als das Princip des Lebens erwiesen, wenn er nicht das Sterbliche lebendig gemacht hätte, er hätte es aber nicht wahrhaft lebendig gemacht, wenn er es nicht im

ſterblichen Leibe durch die Unſterblichkeit aufgehoben hätte [1]). Ausführlicher hat Gregor von Nyſſa die Grundzüge dieſer

1) De incarnat. c. 54.: *Αὐτὸς ὁ τῆ θεῆ λόγος — ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν, καὶ αὐτὸς ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν διὰ σώματος, ἵνα ἡμεῖς τῆ ἀοράτῃ πατρὸς ἔννοιαν λάβωμεν* (Ein öfters bei Athanaſius vorkommender Gedanke. Vgl. z. B. Orat. c. Arian. I, 39.: *οὐκ ἄρα ἄνθρωπος ὢν ὕστερον γέγονε θεὸς, ἀλλὰ θεὸς ὢν ὕστερον γέγονεν ἄνθρωπος, ἵνα μᾶλλον ἡμᾶς θεοποιήσῃ.*). Man könne einwenden, ſagt Athanaſius De incarn. c. 44., Gott hätte, wenn er den Menſchen erlöſen wollte, dieß durch einen bloßen Wink thun ſollen, wie er auch einſt aus Nichts die Welt erſchuf, ohne daß ſein Logos einen menſchlichen Leib annahm. Allein nachdem einmal der Menſch geſchaffen ſey, müſſe Gott als Arzt und Erlöſer das Geſchaffene heilen, und ſich hiezu des Leibs als eines menſchlichen Organs bedienen. Auſſerdem aber müſſe man wiſſen, daß das Verderben nicht außerhalb des Leibes, ſondern im Leibe ſelbſt war, deßwegen habe auch das Leben im Leibe ſelbſt ſeyn müſſen, *ἵνα ἀντενδυθὲν τὸ σῶμα τὴν ζωὴν ἀποβάλῃ τὴν φθορὰν, ἄλλως τε εἰ καὶ ἐγεγόνει ἔξω τῆ σώματος ὁ λόγος καὶ μὴ ἐν αὐτῷ, ὁ μὲν θάνατος ἥττατο ὑπ' αὐτῆ φυσικώτατα, ἅτε δὴ μὴ ἰσχύοντος τῆ θανάτῳ κατὰ τῆς ζωῆς, ἀδὲν δὲ ἧττον ἔμενεν ἐν τῷ σώματι ἡ προσγενομένη φθορά· διὰ τῆτο εἰκότως ἐνεδύσατο τὸ σῶμα ὁ σωτὴρ, ἵνα συμπλακέντος τῆ σώματος τῇ ζωῇ* u. ſ. w. Vgl. Orat. c. Arian. II, 68.: *εἰ διὰ τὸ δυνατὸν εἰρήκει (ὁ θεὸς) καὶ ἐλέλυτο ἡ κατάρα, τῆ μὲν κελεύσαντος ἡ δύναμις ἐπεδείκνυτο, ὁ μέντοι ἄνθρωπος τοιῆτος ἐγένετο, οἷος ἦν καὶ ὁ Ἀδὰμ πρὸ τῆς παραβάσεως, ἔξωθεν λαβὼν τὴν χάριν, καὶ μὴ συναρμοσμένην ἔχων αὐτὴν τῷ σώματι — ἀεὶ δὲ ἁμαρτάνοντες ἀεὶ ἐδέοντο τῆ συγχωρῆντος, καὶ ἀδέποτε ἠλευθερῆντο, σάρκες ὄντες καθ' ἑαυτὰς, καὶ ἀεὶ ἡττώμενοι τῷ νόμῳ διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκός.* Eben deßwegen wäre der Menſch, wenn der Logos ein Geſchöpf wäre, nichts deſto weniger ſterblich geblieben *μὴ συναπτόμενος τῷ θεῷ, ἃ γὰρ κτίσμα συνῆπτε τὰ κτίσματα τῷ θεῷ, ζητῆν καὶ αὐτὸ τὸν συνάπτοντα, ἀδὲ τὸ μέρος τῆς κτίσεως σωτηρία τῆς κτίσεως ἂν εἴη, δεόμενον καὶ αὐτὸ τῆς σωτηρίας* (c. 69.). Nur das abſolute Seyn des Erlöſers und ſei-

Theorie auf folgende Weiſe entwickelt [1]): „Wie das Princip des Todes von Einem aus die ganze menſchliche Natur durchdrang, ſo erſtreckt ſich auch auf dieſelbe Weiſe das Princip der Auferſtehung durch Einen auf die Menſchheit. Derjenige, der die von ihm angenommene Seele wieder mit ſeinem Leibe einigte, durch die Kraft, die er ſchon bei der erſten Vereinigung jedem dieſer beiden Principien mittheilte, derſelbe hat auf eine allgemeine Weiſe die geiſtige Subſtanz mit der ſinnlichen verbunden, indem das Princip, ſeiner Natur zufolge, bis zum Aeuſſerſten durchdringt. Indem er das menſchliche Verdammungsurtheil in ſich aufnahm, und ſeine Seele nach der Trennung ſich wieder mit dem Leib vereinigte, hat die Vereinigung des Getrennten die Wirkung, daß ſie ſich von ihrem Princip aus auf gleiche Weiſe auf die ganze menſchliche Natur erſtreckt.“ Darin beſteht, nach Gregor von Nyſſa, das Geheimniß der göttlichen Oekonomie in Anſehung des Menſchen. Dieſe Theorie umgeht eigentlich die Hauptfrage, mit welcher ſich die beiden bisher erörterten Theorien beſchäftigen, die Frage, auf welche Weiſe der Menſch von der, in Folge der Sünde auf ihm liegenden, Schuld befreit werden könne, ſie faßt ſogleich alles, was ſich auf die Erlöſung und Verſöhnung des Menſchen bezieht, in das Eine zuſammen, durch die Menſchwerdung des Logos ſey der Menſchheit ein höheres geiſtiges Princip mitgetheilt, und der Menſch dadurch in die Einheit des Göttlichen wieder aufgenommen worden. Chriſtus iſt das die Menſchheit in ſich repräſentirende Individuum, das ihr zwar als Theil des Ganzen angehört, aber auch das ſie beſtimmende Princip in ſich hat. Was von dem Einen gilt, muß auch von allen andern gelten. Da die Na-

---

ne abſolute Einheit mit der Menſchheit, nicht der abſolute Werth ſeines Leidens und Todes, iſt noch der Hauptgedanke.

1) Orat. cat. c. 16.

tur, mit welcher Chriſtus das Göttliche in ſich aufgenommen hat, dieſelbe iſt, die wir haben, ſo theilt ſich, was der Eine hat, wegen des Zuſammenhangs und der Einheit der Natur, von dem Theil dem Ganzen mit. Hat nun Chriſtus das Princip des Lebens in ſich, ſo muß ſich daſſelbe Princip auch der ganzen Menſchheit mittheilen. Auf der andern Seite aber muß auch Chriſtus alles in ſich darſtellen, was der menſchlichen Natur weſentlich angehört. Chriſtus würde alſo nicht das die Menſchheit in ſich repräſentirende Individuum ſeyn, wenn er mit der Menſchheit nicht auch den Tod theilte. Da nun der Tod die Trennung von Seele und Leib iſt, in Chriſtus aber Seele und Leib nach der Trennung wieder verbunden worden ſind, ſo iſt die Auferſtehung Chriſti auch die Auferſtehung der Menſchheit [1]). Gregor von Nazianz trägt auf Chriſtus, als das die Menſchheit in ſich repräſentirende Individuum, ſogar die Sünde der Menſchen über. Wie Chriſtus, als der Befreier vom Fluch, Fluch heiße (Gal. 3, 13.), und Sünde (2 Cor. 5, 21.), als der, der die Sünde der Welt hinwegnehme, und als neuer Adam an die Stelle des alten trete, ſo eigne er ſich, als das Haupt des Ganzen, auch das in dem Einzelnen Gott Widerſtrebende zu. „Solange ich," ſagt Gregor, „Gott widerſtrebe und durch meine Gottesläugnung und meine Leidenſchaften im Aufruhr gegen Gott begriffen bin, heißt, was mich betrifft, auch Chriſtus ein Gott Widerſtrebender, wenn ihm aber alles unterworfen iſt, dann hat er auch dadurch, daß er mich als Geretteten zum Vater führt, die Unterwerfung vollendet [2])." Auch die Sünde der Men-

1) Gregor von Nyſſa a. a. O. c. 32.: *Ἐπειδὴ ἐκ ἄλλοθεν, ἀλλ' ἐκ τῆ ἡμετέρᾳ φυράματος ἡ θεοδόχος σάρξ ἦν — καθάπερ τινὸς ὄντος ζωῆ, πάσης τῆς φύσεως ἡ τῆ μέρης ἀνάςασις ἐπὶ τὸ πᾶν διεξέρχεται, κατὰ τὸ συνεχές τε καὶ ἡνωμένον τῆς φύσεως ἐκ τῆ μέρης ἐπὶ τὸ ὅλον συνδιδομένη.*

2) Orat. XXXVI. S. 580. — *Καὶ τὸ ἐμὸν ἀνυπόταχτον ἑαυτῆ ποιεῖται ὡς κεφαλὴ τῆ παντὸς σώματος. Ἕως μὲν ἂν ἀνυπόταχτος*

schen stellt also Christus, als das die ganze Menschheit in sich repräsentirende Individuum, als das Haupt des ganzen Leibes, das auch alle mit dem Leibe verbundenen Glieder in die Einheit seines Selbstbewußtseyns aufnimmt, in sich dar, aber freilich nur als ein verschwindendes Moment, als das zwar noch nicht Unterworfene, aber in der steten Unterwerfung unter Gott Begriffene. Erlöser und Versöhner ist also Christus zunächst zwar dadurch, daß er den in jedem Einzelnen sich vollziehenden Proceß, durch welchen das niedere sinnliche Princip dem höhern geistigen untergeordnet werden soll, in seiner Einheit und Vollendung darstellt, und als die nothwendige Aufgabe seines geistigen Lebens zum Bewußtseyn bringt, sofern aber die Realisirung dieser Aufgabe nur durch ihn möglich ist, ist er selbst als Erlöser und Versöhner das, jeden Einzelnen in die durch ihn offenbar gewordene Einheit des Göttlichen und Menschlichen aufnehmende, Princip. Es erhellt hieraus, daß vom Standpunct dieser Theorie aus die Versöhnung als ein im subjectiven Bewußtseyn des Einzelnen sich vollziehender Act aufgefaßt werden muß. Versöhnt ist der Mensch mit Gott, wenn er sich von dem durch Christus der Menschheit mitgetheilten göttlichen Lebensprincip durchdrungen, das Sterbliche in sich von dem Unsterblichen verschlungen weiß, oder das Sinnliche, Gott Widerstrebende in ihm dem Göttlichen unterworfen, in dieselbe Einheit mit dem Göttlichen aufgenommen ist, die der Erlöser in ihrer absoluten Vollendung in sich darstellt. Dieser, in jedem Einzelnen subjectiv sich vollziehende, Versöhnungsact ist aber nur dadurch möglich, daß die Menschheit an sich mit dem Göttlichen

---

ἐγὼ καὶ σασιώδης, τῇ τε ἀρνήσει τῇ θεῷ καὶ τοῖς πάθεσιν, ἀνυπότακτος τὸ κατ' ἐμὲ καὶ ὁ Χριστὸς λέγεται, ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, ὑποταγήσεται δὲ καὶ τῇ ἐπιγνώσει καὶ τῇ μεταποιήσει, τότε καὶ αὐτὸς τὴν ὑποταγὴν πεπλήρωκε, προσάγων ἐμὲ τὸν σεσωσμένον.

Eins geworden iſt. Dieß iſt durch die Menſchwerdung Gottes, durch die Vereinigung des göttlichen Logos mit einer menſchlichen Natur, geſchehen. Daher wird dieß von den Kirchenlehrern, in deren Ideenkreis die hier entwickelte Theorie liegt, vor allem hervorgehoben [1]). Die Menſchheit iſt

---

1) Beſonders gehört auch Hilarius von Poitiers hieher De trinit. II, 24. f.: *Humani generis causa Dei filius natus ex virgine est et spiritu sancto, — ut homo factus ex virgine naturam in se carnis acciperet, perque hujus admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus exsisteret, ut quemadmodum omnes in se per id, quod corporeum se esse voluit, conderentur, ita rursum in omnes ipse per id, quod ejus est invisibile, referretur. Dei igitur imago invisibilis pudorem humani exordii non recusavit, et per conceptionem, partum, vagitum, cunas omnes naturae nostrae contumelias transcurrit. — Non ille eguit homo effici, per quem homo factus est, sed nos eguimus, ut Deus caro fieret, et habitaret in nobis, id est, assumtione carnis unius membra universae carnis incoleret. Humilitas ejus nostra nobilitas est, contumelia ejus honor noster est, quod ille Deus in carne consistens, hoc nos vicissim in Deum ex carne renovati.* Vgl. Tract. in Ps. LI, 16.: *Natus ex virgine Dei filius non tum primum Dei filius, cum filius hominis, sed in filio Dei etiam filius hominis, ut et filius hominis esset filius Dei, naturam in se universae carnis assumsit, per quam effectus vera vitis, genus in se universae propaginis tenet. Si qua ergo propago infidelis aut infructuosa est, eradicandam ipsa se praebet, per naturam quidem manens, sed per infidelitatem aut inutilitatem evellitur.* Vgl. Leo M. Serm. LXVI, 4.: *Non — est dubium, naturam humanam in tantam connexionem a filio Dei esse susceptam, ut non solum in illo homine, qui est primogenitus totius creaturae, sed etiam in omnibus sanctis suis unus idemque sit Christus.* Ebendahin gehören Sätze Cyrill's von Alexandrien, wie z. B.

an ſich theils ſchon durch die Menſchwerdung des Logos, theils beſonders durch die Auferſtehung Chriſti vom Tode ein

---

Comm. in Joh. Tom. IV. S. 198.: *Εἰ μὴ ἐκεκίνωσεν ἐν ἡμῖν (ὁ υἱὸς) οὐδ' ἂν ὅλως τὴν ἀπὸ φθορᾶς ἀσθένειαν ἡ τῆς σαρκὸς ἀπεδύσατο φύσις.* Je unmittelbarer ſich Cyrill die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in der Perſon des Gottmenſchen dachte, deſto unmittelbarer mußte ihm in der Lehre von der Perſon Chriſti auch ſchon die Lehre von der Verſöhnung enthalten ſeyn, um ſo mehr aber verdient bemerkt zu werden, wie Cyrill die an ſich ſeyende Einheit des Göttlichen und Menſchlichen durch den heiligen Geiſt vermittelt werden läßt. Er ſtellt Adv. Nestor. III, 2. T. VI. S. 71. den erſten und zweiten Adam zuſammen. Das Bild des erſten Adam iſt *τὸ εὐπόριζον εἰς ἁμαρτίαν, τὸ ὑπὸ θάνατον γενέσθαι καὶ φθοράν.* Das Bild des himmliſchen Adam iſt *τὸ κατ' οὐδένα τρόπον ἡττᾶσθαι παθῶν, τὸ μὴ εἰδέναι πλημμελεῖν, τὸ μὴ ὑποκεῖσθαι θανάτῳ καὶ φθορᾷ, ὁ ἁγιασμὸς, ἡ δικαιοσύνη, καὶ ὅσα τούτοις ἀδελφά τε καὶ παραπλήσια.* Dieß zu beſitzen aber kommt nur der göttlichen und reinen Natur zu. *Κρεῖττον γὰρ ἐστι καὶ ἁμαρτίας καὶ φθορᾶς, ἁγιασμὸς καὶ δικαιοσύνη. Ἀναφέρει δὲ καὶ ἡμᾶς ἐν τούτοις ὁ ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγος τῆς θείας ἑαυτοῦ φύσεως κοινωνὸς ἀναφαίνων διὰ τοῦ πνεύματος, ἔχει τοίνυν ἀδελφὰς ἐοικότας αὐτῷ, καὶ τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως φορήντας εἰκόνα, κατά γε τὸν τοῦ ἡγιᾶσθαι τρόπον, ἅτω γὰρ ἐν ἡμῖν μορφᾶται Χριστὸς, μετατοιχειῶντος ὥσπερ ἡμᾶς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων εἰς τὰ αὐτοῦ.* Nun wird Röm. 8, 8. angeführt. *Οὐκοῦν μεθίστησι μὲν ὁ υἱὸς οὐδὲν τοπαράπαν τῶν πεποιημένων εἰς τὴν τῆς ἰδίας θεότητος φύσιν· ἀμήχανον γὰρ· ἐνσημαίνεται δέ πως τοῖς τῆς θείας φύσεως αὐτοῦ γεγονόσι κοινωνοῖς, διὰ τοῦ μετασχεῖν ἁγίου πνεύματος, ἡ πρὸς αὐτὸν ἐμφέρεια νοητὴ, καὶ τὸ τῆς ἀῤῥήτου θεότητος κάλλος ταῖς τῶν ἁγίων ἐναῤῥάπτει ψυχαῖς.* Zu ihrer nothwendigen Vorausſezung aber hat dieſe vermittelnde Thätigkeit des Geiſtes, durch welche das Bild Chriſti in uns ausgeprägt wird, das Einsgewordenſeyn des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſtus: *ὁ τῶν ὅλων κύριος καὶ θεὸς μονογενὴς, καθῆκεν ἑαυτὸν εἰς κένωσιν δι' ἡμᾶς, ἵνα ἡμῖν χαρίσηται τῆς πρὸς αὐτὸν ἀδελφότητος τὸ ἀξίωμα, καὶ τῆς ἐνόσης αὐτῷ εὐγενείας τὸ ἀξιέραστον κάλλος,* weßwegen

geheiligter Körper geworden, der Logos hat ſich in Jeſus nicht blos mit einzelnen Menſchen, ſondern mit der Subſtanz der menſchlichen Natur, mit der Menſchheit an ſich, auf's innigſte und unzertrennlichſte verbunden. Es iſt dieß aber nur die objective Seite der Erlöſung, von welcher der in dem Einzelnen ſich realiſirende Act der Verſöhnung als die ſubjective Seite unterſchieden werden muß. Mit Recht können wir dieſe Theorie zum Unterſchied von den früher erörterten als diejenige bezeichnen, die bei der Beſtimmung des Begriffs der Verſöhnung am meiſten den Standpunct des ſubjectiven Bewußtſeyns feſthält, myſtiſch aber mag ſie in dieſer Hinſicht auch deswegen genannt werden, weil ſie nicht von einem apriori ſchen Begriff, ſondern von einer Thatſache der Erfahrung (der Heiligung der Menſchheit durch die Erſcheinung des Erlöſers) ausgeht, deren Realität erſt durch die innere Erfahrung im Leben jedes Einzelnen vermittelt werden muß, in einem ähnlichen Sinn alſo, in welchem auch Schleiermacher ſeine verwandte Theorie eine myſtiſche nennt.

Drittes Kapitel.

Johannes Scotus Erigena.

Je mehr der Begriff der Verſöhnung in die Momente auseinander geht, die an ſich in ihm enthalten ſind, und ebendadurch zu dem lebendigen Proceß ſich entwickelt, durch welchen er, ſeiner immanenten Bewegung folgend, ſich mit ſich ſelbſt vermittelt, ein um ſo weſentlicheres Moment dieſes Proceſſes muß das Leiden und der Tod Jeſu werden. Iſt dem

---

dem Neſtorius in demſelben Zuſammenhang zum Vorwurf gemacht wird, daß er *γυμὴν τε καὶ μόνην τῆς σαρκὸς τὴν ἐμφόρειαν ἀπονέμει, τῆς θείας τε καὶ νοητῆς μορφώσεως κατημεληκώς, μᾶλλον δὲ καὶ εἰσάπαν αὐτὴν ἀναιρῶν.*

christlichen Bewußtseyn zufolge die Thatsache der Versöhnung nur durch das Leiden und den Tod Jesu vollbracht, so kann auch keine Versöhnungstheorie die in dem christlichen Begriff der Versöhnung liegende Aufgabe auf befriedigende Weise gelöst haben, wenn sie nicht das Leiden und den Tod Jesu als ein wesentliches Moment des Begriffs der Versöhnung selbst zu begreifen weiß, und die Realität der Versöhnung, sey es objectiv oder subjectiv, durch die Thatsache des Leidens und Todes Jesu vermittelt werden läßt. Aber gerade über diesen Punct schwankte das dogmatische Bewußtseyn der Kirchenlehrer, von welchen bisher die Rede war, noch am meisten, und es war ihnen noch nicht gelungen, die Entwicklung des Dogma's bis zu dem Puncte fortzuführen, auf welchem sich ihnen das Moment des Leidens und Todes Jesu als ein wesentliches und nothwendiges ergab, da die gerade hierüber herrschende Verschiedenheit der Vorstellungen den deutlichsten Beweis davon gibt, wie wenig man noch der innern Wahrheit und Nothwendigkeit der Sache selbst sich bewußt geworden war. Solange dieser weitere Fortschritt nicht geschehen ist, ist auch der im Leben des Gottmenschen sich realisirende Begriff der Versöhnung noch nicht zu seiner wahren Realität gekommen, und das Leben des Gottmenschen, zu welchem wesentlich auch der Tod gehört, nur einseitig aufgefaßt. Hieraus ist es daher zu erklären, daß die Kirchenlehrer dieser Periode, um sich der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, ohne welche der Begriff der Versöhnung nicht gedacht werden kann, bewußt zu werden, immer wieder auf einen Punct zurückgingen, welcher zwar die nothwendige Voraussezung jeder christlichen Versöhnungstheorie ist, aber die Versöhnung selbst noch ganz in ihrem unmittelbaren Ansichseyn in sich schließt, die in der Menschwerdung des Logos sich darstellende Einheit des Göttlichen und Menschlichen. Wie nun schon in dieser Hinsicht die menschliche Seite des Versöhnungsprocesses nicht zu ihrer wahren Existenz gelangt, so ist davon nicht

weſentlich verſchieden ein Standpunct, auf welchem das Menſchliche noch mehr zurücktrit, der menſchwerdende Logos eigentlich noch nicht der wahre Gottmenſch iſt, und der Unterſchied des Göttlichen und Menſchlichen, in deſſen Vermittlung das Weſen der Verſöhnung beſteht, ſtatt in ſeine ganze Weite auseinanderzugehen, immer nur als ein ſogleich wieder verſchwindendes Moment erſcheint. Es iſt dieß derjenige Punct, in welchem Platonismus und Chriſtenthum ſich am nächſten berühren, aber nur dazu, um ſich ſogleich wieder in ihrer ganzen Differenz auseinanderzuſezen, die Scheu, ſich der wahren Einheit des Göttlichen und Menſchlichen erſt dadurch bewußt zu werden, daß man vor allem den Unterſchied zu ſeinem vollen Recht kommen läßt. Wie der Platonismus in verſchiedenen Formen durch die Theologie der erſten Jahrhunderte ſich hindurchzieht, ſo hat er in dem an den Areopagiten Dionyſius ſich anſchließenden Johannes Scotus Erigena noch einmal alle ſeine Strahlen geſammelt, um ſich im vollen Bewußtſeyn ſeiner abſoluten Idee dem Chriſtenthum in einem Syſtem gegenüberzuſtellen, das zwar den Unterſchied zwiſchen Chriſtenthum und Platonismus völlig auszugleichen ſcheint, aber gleichwohl das concrete Leben des Gottmenſchen nur in einem täuſchenden Gegenbilde wiedergibt. So ſehen wir, wie wenn die Geſchichte ſelbſt durch den Contraſt der Extreme den Fortſchritt der Entwicklung des Dogma's um ſo auffallender hervortreten laſſen wollte, den der alten Kirche angehörenden Zeitraum mit einer Theorie ſich ſchließen, in welcher das chriſtliche Moment der Verſöhnungslehre noch nicht zum Bewußtſeyn gekommen zu ſeyn ſcheint, während dagegen der darauf folgende Zeitraum der Scholaſtik des Mittelalters mit einer Theorie beginnt, die es ſich zur höchſten Aufgabe macht, das chriſtliche Dogma in der ganzen Tiefe ſeines Inhalts zu erfaſſen.

Der Natur der Sache nach hängt, wie aus dem zuvor Bemerkten erhellt, die ſpeculative Verſöhnungstheorie, auf

deren Darstellung wir übergehen, mit dem eigenthümlichen naturphilosophischen System, welches Johannes Scotus Erigena in den fünf Büchern seines Hauptwerks [1]) entwickelt hat, so eng zusammen, daß sie nur aus dem Zusammenhang des ganzen Systems begriffen werden kann. Naturphilosophisch wird dieses System mit Recht genannt, da Erigena, wie schon der Titel seines Werkes sagt, von dem Begriff der Natur ausgeht. Die erste und höchste Eintheilung aller Dinge, sowohl derjenigen, die unser Geist fassen kann, als derjenigen, die über ihn hinausgehen, ist die Eintheilung in das, was ist, und das, was nicht ist. Alles dieß begreift die Natur in sich. Die Natur selbst aber zerfällt, ihren Differenzen nach betrachtet, in vier Formen, von welchen die erste schafft und nicht erschaffen wird, die zweite erschaffen wird und schafft, die dritte erschaffen wird und nicht schafft, die vierte weder schafft noch erschaffen wird [2]). Von diesen vier Formen stehen je zwei einander gegenüber, denn die dritte ist der Gegensaz zu der ersten, und die vierte zu der zweiten, die vierte aber gehört unter das Unmögliche, da ihre Differenz das **non posse esse** ist. Die erste und vierte Form kann nur von Gott ausgesagt werden, nicht sofern Gott, dessen Natur schlechthin einfach ist, theilbar ist, sondern nur sofern sie aus einem doppelten Gesichtspunct betrachtet werden kann [3]). Als Princip und Ursache aller Dinge wird Gott von niemand erschaffen, alles aber, was ist und nicht ist, wird von ihm geschaffen, sofern er aber auch das Ende ist, zu welchem alles zurückstrebt, die unüberschreitbare Gren-

---

1) De divisione naturae libri quinque, diu desiderati. Oxonii 1681.

2) De div. nat. I. S. 1. f.

3) L. V. S. 311. *Non quod ipsius natura, quae simplex et plus quam simplex est, dividua sit, sed quod duplicis naturae modum recipit.*

ze, ſo daß in ihm alles ruht, und er alles in allem iſt, muß von ihm geſagt werden, daß er nichts ſchaffe [1]). Dieſe bei-

---

1) L. II. S. 46.: *Quaternarum praedictarum formarum binis in unum coeuntibus, fiat analytica, id est, reditiva collectio. Prima namque et quarta unum sunt, quoniam de Deo solummodo intelliguntur, est enim principium omnium, quae a se condita sunt, et finis omnium, quae eum appetunt, ut in eo aeternaliter immutabiliterque quiescant. Causa siquidem omnium propterea dicitur creare, quoniam ab ea universitas eorum, quae post eam ab ea creata sunt, in genera et species et numeros, differentias quoque, ceteraque, quae in natura condita considerantur, mirabili quadam divinaque multiplicatione procedit; quoniam vero ad eandem causam omnia, quae ab ea procedunt, dum ad finem pervenient, reversura sunt, propterea finis omnium dicitur, et neque creare neque creari perhibetur, nam postquam in eam reversa sunt omnia, nil ulterius ab ea per generationem, loco et tempore, generibus et formis, procedet, quoniam in ea omnia quieta erunt et unum individuum atque immutabile manebunt. Nam quae in processionibus naturarum multipliciter divisa atque partita esse videntur, in primordialibus causis unita atque unum sunt, ad quam unitatem reversura, in ea aeternaliter atque immutabiliter manebunt; sed de hac quarta universitatis consideratione, quae in solo Deo intelligitur, quemadmodum et prima, suo loco latius disputabitur, quantum lux mentium donaverit. Quod autem de prima et de quarta dicitur, hoc est, nec illa nec ista creatur, cum illa et ista unum sunt, utraeque enim de Deo praedicantur, nulli recte intelligentium obscurum esse arbitror, a nullo enim creatur, quod causa superiori se vel sibi coaequali caret, est enim prima omnium causa Deus, quem nihil praecedit, nil et cointelligitur, quod sibi coessentiale non sit. — Non in Deo prima forma a quarta discernitur, in ipso siquidem non duo sunt, sed unum, in nostra vero theo-*

den Formen, die erste und vierte, lösen sich, da der Grund ihrer Verschiedenheit nicht objectiv in der Natur Gottes, sondern nur subjectiv in der menschlichen Betrachtungsweise liegt, in Eine auf. Die beiden andern Formen aber erzeugen sich nicht blos in unserer Betrachtungsweise, sondern werden auch in der Natur der geschaffenen Dinge selbst gefunden, da in ihr die Ursachen von den Wirkungen getrennt werden, sofern aber die Wirkungen auch wieder mit den Ursachen geeint werden, da beide in dem Begriff der Creatur zusammenfallen, werden aus vier Formen zwei [1]). Betrachtet man aber das Verhältniß des Geschöpfs zum Schöpfer, so kann man, da ausser Gott nichts Wesentliches seyn kann, und das Erschaffene nur durch die Theilnahme an ihm besteht, nicht läugnen, daß Geschöpf und Schöpfer Eins sind. Das ganze Universum, sofern es Gott und die Creatur in sich begreift, kommt daher von den vier Formen, in welche es gleichsam getheilt worden ist, wieder auf Ein Individuum zurück, das Anfang, Ursache und Ende ist. Ebendeswegen kann auch von einem Hervorgehen der Geschöpfe aus der ersten und Einen Ursache, durch die Vermittlung der uranfänglichen Ursachen, in unendlich viele Geschlechter und Formen nicht die Rede seyn, ohne daß in dem Hervorgehen das Zurückgehen

---

rta, dum aliam rationem de Deo concipimus secundum considerationem principii, aliam vero juxta finis contemplationem, duae veluti formae esse videntur, ex una eandemque simplicitate divinae naturae propter duplicem nostrae contemplationis intentionem formatae.

1) Lib. II. S. 47.: *Aliae vero duae formae, secundam dico et tertiam, non solum in nostra contemplatione gignuntur, sed etiam in ipsa rerum creaturum natura reperiuntur, in qua causae ab effectibus separantur, et effectus causis adunantur, quoniam in uno genere, in creatura dico, unum sunt. De quatuor igitur fiunt duae.*

als zugleich enthalten gedacht wird, da beides, Ausgang und Rückkehr, nicht von einander getrennt werden können [1]).

Schon hieraus ergibt ſich, in welchem Sinne in dieſem Syſtem allein die Idee der Erlöſung und Verſöhnung ihre Stelle finden kann. Iſt die Schöpfung kein eigentliches Werden, ſondern nur das mit dem Schöpfer identiſche Seyn, ein blos immanentes, das Zurückgehen an ſich ſchon in ſich ſchließendes Hervorgehen aus Gott, ſo kann auch die Erlöſung und Verſöhnung nichts anderes ſeyn, als die mit dem Abfall oder der Trennung von Gott gleichewige Einheit mit Gott, und das eigenthümliche Weſen des Menſchen beſteht ebendarin, daß er die Einheit dieſer beiden Momente iſt. Wie der Vater, das Princip alles Seyns, in ſeinem Wort, ſeinem eingebornen Sohn, die Gründe aller Dinge, die er ſchaffen wollte (die Ideen oder Urtypen, die **primordialia exempla**), ehe ſie ſich zu Gattungen, Arten und Zahlen differenzirten, präformirte, ſo iſt er, der Menſch, nach dem Bilde des, die Differenzen der allgemeinen Subſtanz in ſich abſchließenden, Gottes in ſolcher Würde geſchaffen, daß alle ſichtbaren und unſichtbaren Creaturen in ihm gefunden werden können: er vereinigt in ſich die Extreme der ganzen Creatur, das Sinnliche und das Intelligible, iſt die Mitte und Einheit aller Creatur [2]). Hätte nun der Menſch nicht ge-

---

1) A. a. O.: *Constitutum est, quaedam dicere de processione creaturarum ab una et prima omnium per primordiales causarum essentias, ante omnia ab ea, in ea, per eam conditas, in diversa rerum genera diversasque formas numerosque in infinitum — processio namque creaturarum earumdemque reditus simul rationi occurrunt eas inquirenti, ut a se invicem inseparabiles esse videantur, et nemo de una absolute sine alterius insertione, hoc est, de processione sine reditu et collectione, et conversim, dignum quid ratumque potest explanare.*

2) Lib. II. S. 47. f.

ſündigt, ſo wäre in ihm keine Geſchiedenheit der Geſchlechter [1]), ſondern er wäre blos Menſch, die Welt wäre in ihm

1) In den Unterſchied der Geſchlechter beſonders ſetzt Erigena die durch die Sünde entſtandene Getrenntheit und Zerriſſenheit der Natur. Vgl. S. 49.: *Quoniam substantiarum divisio, quae a Deo sumsit exordium, et gradatim descendens in divisione hominis in masculum et feminam finem constituit, iterum earundem substantiarum adunatio ab homine debuit inchoare, et per eosdem gradus usque ad ipsum Deum ascendere, in quo, ut ipse ait, non est divisio, quoniam in eo omnia unum sunt. Incipiat ergo ab homine naturarum adunatio, per Salvatoris gratiam, in quo, ut ait, amplius non est masculus neque femina, quando humana natura in pristinum restauratur statum. — Homo reatu suae praevaricationis obrutus, naturae suae divisionem in masculum et feminam est passus, et quoniam ille divinum modum multiplicationis suae observare noluit, in pecorinam corruptibilemque ex masculo et femina numerositatem redactus est. Quae divisio in Christo adunationis sumsit exordium, qui in se ipso humanae naturae restaurationis exemplum veraciter ostendit, et futurae resurrectionis similitudinem praestitit.* Der von Gott vorhergeſehene Fall und Untergang des erſten, die Einheit ſeiner Natur verlaſſenden, Menſchen iſt die Urſache, daß die Welt in eine unendlich große Vielheit verſchiedener Theile und Formen zerfallen iſt, damit der Menſch *saltem post ruinam suam de spiritualibus ad corporalia, de aeternis ad temporalia, de incorruptibilibus ad caduca, de summis ad ima, de spirituali homine in animalem, a simplici natura ad sexuum divisionem, ex angelica dignitate et multiplicatione ad pecorinam contumeliosam corruptibilemque secundum corpus generationem suum miserabilem interitum, tali poena admonitus, cognosceret, et ad suae dignitatis pristinum statum poenitendo, superbiamque suam deponendo, divinasque leges, quas transgressus fuerat, implendo redire postularet* (S. 53.).

nicht vom Paradies getrennt, ſondern die ganze irdiſche Natur wäre in ihm Paradies, d. h. geiſtiges Leben (**spiritualis conversatio**), Himmel und Erde wären in ihm nicht getrennt, denn er wäre ganz himmliſch, und nichts Irdiſches, nichts Schweres, nichts Körperliches würde in ihm erſcheinen, er wäre wie die Engel, und würde ſich zu der von ſeinem Schöpfer vorausbeſtimmten Zahl vervielfältigen, wie ſich die Engel vervielfältigten. Die ſinnliche Natur würde in ihm nicht im Widerſtreit mit der geiſtigen ſeyn, denn er wäre ganz Verſtand, und würde ſeinem Schöpfer immer und unwandelbar anhängen, und ſich auf keine Weiſe von den uranfänglichen Urſachen, in welchen er geſchaffen worden iſt, entfernen, die ganze in ihm geſchaffene Creatur würde keine Theilung erlitten haben. Weil aber der erſte Menſch in dieſem ſeligen Zuſtande nicht blieb, ſondern aus Stolz fiel und die Einheit der menſchlichen Natur in unendliche Theile und Formen zerfiel, ſo hat die göttliche Liebe einen andern Menſchen angenommen, um die in dem alten Menſchen zerfallene Natur zu ihrer urſprünglichen Einheit wiederherzuſtellen. Daher iſt in Chriſtus der Anfang, in welchem die Getheiltheit, in welche der Menſch zerfallen iſt, zur Einheit zurückkehrt. Was in dem Menſchen durch die Sünde getrennt iſt, iſt in Chriſtus zur Einheit verbunden. In Chriſtus iſt ſeit ſeiner Auferſtehung der Unterſchied der Geſchlechter aufgehoben, die Welt dem Paradies gleichgeſtellt, und die ganze Creatur, die geiſtige und ſinnliche, zur Einheit verknüpft [1]).

---

1) L. II. S. 52.: *Adunatio totius creaturae, quae in primo homine fieret, si non peccaret, in Christo resurgente ante omnes per omnia facta. — Non enim in sexu corporeo, sed in homine tantum surrexit ex mortuis, in ipso enim nec masculus nec femina est. — Deinde post resurrectionem nostrum orbem terrarum paradiso in se ipso colligavit, nam ex mortuis in paradisum rediens, in hoc orbe cum discipulis conversatus est.*

Erlöser und Versöhner ist demnach Christus auch in diesem System, sofern die durch die Sünde entstandenen Folgen in ihm aufgehoben sind. Erscheint nun schon in dem Bisherigen die christliche Idee der Erlösung in einem ihr fremdartigen Zusammenhang speculativer Ideen, so zeigt sich dieß noch auffallender, wenn wir fragen, was Erigena unter Sünde und Erlösung versteht. Die Sünde ist ihm nichts in der Zeit Entstandenes, sondern der Mensch ist von Anfang an Sünder, er war zeitlich nie im Paradies, also konnte er auch das Paradies nicht erst in einem bestimmten Zeitpunct verlieren, wie der Teufel von Anfang an ein Mörder ist, so ist der Mensch nicht von ihm, sondern von Anfang an ermordet worden, ehe er vom Teufel versucht worden ist, war er schon in sich zerfallen, in der Wandelbarkeit seines Willens, mit welcher er von Anfang an auch die Sünde in sich hatte [1]). Da nun aber gleichwohl der Mensch, wie Erigena behauptet, nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, und in dieser Würde die Einheit und der Mittelpunct aller Creaturen ist, so folgt hieraus, daß er es entweder niemals hatte, oder wenn er es hatte, es auch im Zustande der Sünde noch haben muß. Beides läßt sich daher nur so zusammendenken, daß er eine doppelte Natur in sich vereinigt, eine geistige und sinnliche,

---

1) Lib. IV. S. 196.: *Fuisse Adam temporaliter in paradiso — dicat quis potest. — Nec unquam steterat, nam si saltem vel parvo spatio stetisset, necessario ad aliquam perfectionem perveniret. — Quale spatium datur homini in paradiso vixisse, priusquam a diabolo occideretur? — Datur intelligi, quod homo prius in se ipso lapsus est, quam diabolo tentaretur, nec hoc solum, verum etiam, quod non in paradiso, sed descendente eo — in hunc mundum labente, a diabolo sauciatus sit et spoliatus. Non enim credibile est, eundem hominem et in contemplatione aeternae pacis stetisse, et suadente femina, serpentis veneno corrupta, corruisse.*

in Anſehung jener hat er das Bild Gottes, in Anſehung dieſer iſt er im Zuſtande der Sünde. Er iſt alſo zwar durch die Sünde in den Unterſchied und Gegenſaz einer doppelten Natur herausgetreten, aber dieſer Unterſchied iſt, da der Menſch in den uranfänglichen Urſachen, die die Principien ſeines Urſprungs ſind, auch jezt noch ſteht, ein von Anfang an aufgehobener [1]). Iſt aber die Sünde an ſich aufgehoben, der allein wahrhaft ſeyenden ſubſtanziellen Natur des Menſchen gegenüber nur als ein von Anfang an verſchwindendes, an ſich nicht vorhandenes, Moment geſezt, welche Bedeutung ſoll die Idee der Erlöſung und Verſöhnung haben? Wie die Sünde nichts in der Zeit Entſtandenes iſt, ſondern der ewige Act, durch welchen der Menſch, vermöge des Begriffs ſeines Weſens, ſich in die Zweiheit der Naturen, die ſein Weſen ausmacht, dirimirt, ſo iſt auch die Erlöſung kein zeitlicher, in einem beſtimmten Moment in die Geſchichte der Menſchheit eingreifender, Act, ſondern ſie iſt ſo ewig als die Menſch-

1) Lib. II. S. 48.: *Est ex duabus conditae naturae universalibus partibus mirabili quadam adunatione compositus ex sensibili namque et intelligibili, hoc est, ex totius creaturae extremitatibus conjunctus. — Datur intelligi, humanam naturam etiam post praevaricationem dignitatem suam non penitus perdidisse, sed adhuc obtinere. — Non ergo etiam in languoribus nostris Deum penitus deseruimus, nec ab ipso derelicti sumus, dum inter mentem nostram et illum nulla interposita natura est, lepra siquidem animae vel corporis non aufert aciem mentis, qua illum intelligimus, et in qua maxime imago creatoris condita est.* — Obgleich der Menſch von den *primordiales causae, in quibus subsistit,* ſich ſelbſt losreißt, ſo iſt er doch von ihnen nicht wahrhaft getrennt. — *Non enim in his, in quibus nunc videtur esse, homo consistit, sed in occultis naturae causis, secundum quas primitus conditus est, et ad quas reversurus est, continetur in quantum est.*

werdung, von der Menschwerdung aber behauptet Erigena, der Sohn Gottes sey deswegen Mensch geworden, oder in die Wirkungen der Ursachen herabgestiegen, um die Wirkungen der Ursachen, die er seiner Gottheit nach ewig und unveränderlich in sich hat, seiner Menschheit nach zu retten, und zu ihren Ursachen zurückzuführen. Würde die göttliche Weisheit nicht in die Wirkungen der ewig in ihr lebenden Ursachen herabsteigen, so würden die Ursachen aufhören, Ursachen zu seyn, da es, wenn die Wirkungen der Ursachen zu Grunde gehen, auch keine Ursachen mehr gibt, ebenso wie es, wenn es keine Ursachen gibt, auch keine Wirkungen geben kann, weil das Eine durch das Andere bedingt ist [1]). Können demnach an sich Ursachen und Wirkungen nicht von einander getrennt werden, so kann es auch keinen Moment gegeben haben, in welchem der Sohn Gottes noch nicht Mensch geworden war, um die Wirkungen der Ursachen, d. h. die durch die Sünde des Menschen getheilte und in sich zerfallene Natur, in ihrer Einheit mit den im Sohne Gottes bestehenden

1) Lib. V. S. 252.: *Deus itaque, Dei verbum, in quo omnia facta sunt causaliter et subsistunt, secundum suam divinitatem descendit in causarum, quae in ipso subsistunt, effectus, in istum videlicet sensibilem mundum, humanam accipiens naturam, in qua omnis visibilis et invisibilis creatura continetur, — non aliam ob causam, nisi ut causarum, quas secundum suam divinitatem aeternaliter et incommutabiliter habet, secundum suam humanitatem effectus salvaret, inque suas causas revocaret, ut in ipsis ineffabili quadam adunatione sicuti in ipsa causa salvarentur. — Si Dei sapientia in effectus causarum, quae in ea aeternaliter vivunt, non descenderet, causarum ratio periret, pereuntibus enim causarum effectibus nulla causa remaneret, sicut percuntibus causis nulli remanerent effectus; haec enim relativorum ratione simul oriuntur et simul occidunt, aut simul et semper permanent.*

uranfänglichen Urſachen zu erhalten. Was iſt demnach Chriſtus, der Erlöſer, anders, als der nach dem Bilde Gottes geſchaffene ebenbildliche Menſch ſelbſt, die Einheit aller ſichtbaren und unſichtbaren Creaturen, die Einheit der Natur, ehe ſie ſich differenzirte und von ihren urſprünglichen Urſachen entfernte, der ohne irgend eine Zwiſchennatur mit Gott verbundene Geiſt, nur mit dem Unterſchied, daß die Getheiltheit der Natur, wie ſie in dem ebenbildlichen idealen Menſchen als eine an ſich noch nicht vorhandene betrachtet wird, in dem Erlöſer als die durch die Aufhebung der Sünde wiederhergeſtellte aufgefaßt wird. Wie daher, als der Menſch durch die Sünde fiel, auch die ganze Natur zerfiel, ſo mußte auch Chriſtus, um Erlöſer zu ſeyn, nicht blos die menſchliche Natur, ſondern auch die ganze Creatur annehmen [1]). Da aber die Erlöſung ſo wenig, als die Sünde, als ein zeitlicher Act gedacht werden darf, ſo beruht der Unterſchied zwiſchen Chriſtus und dem urbildlichen Menſchen nur auf einer Verſchiedenheit der Betrachtungsweiſe: beide, an ſich Eins, ſind nur ſo verſchieden, wie die Einheit an ſich verſchieden iſt von der aus dem Unterſchied in ſich zurückgegangenen, oder durch das Bewußtſeyn des Unterſchieds vermittelten Einheit. Inſofern kann man, da das Bewußtſeyn der Einheit nur durch das Bewußtſeyn des Unterſchieds vermittelt ſeyn kann, auch ſagen, der ideale Menſch ſey die an ſich ſeyende Einheit der ſichtbaren und unſichtbaren Creaturen, Chriſtus als Erlöſer aber das Bewußtſeyn dieſer Einheit. In dieſem Sinne ſagt Erigena, das aller ſichtbaren und unſichtbaren, d. h. der geiſtigen und vernünftigen Creatur, den Engeln und Menſchen

1) Lib. V. S. 252.: *Dei verbum, quando accepit humanam naturam, nullam creatam substantiam praetermisit, quam non accepit. Accipiens igitur humanam naturam, omnem creaturam accepit. Ac per hoc, si humanam naturam, quam accepit, salvavit et restauravit, omnem profecto creaturam visibilem et invisibilem restauravit.*

vor der Menſchwerdung an ſich unbegreifliche Wort Gottes ſey erſt durch die Menſchwerdung in das Bewußtſeyn der Engel und Menſchen eingetreten [1]).

Eine eigentliche Erlöſung und Verſöhnung gibt es demnach in dieſem Syſteme nicht, da nach Scotus Erigena überhaupt die Differenz nur in die Sphäre der Theorie, oder der ſubjectiven Betrachtung, fällt, und der abſoluten Einheit Gottes gegenüber nichts wahrhaft objective Realität haben kann. Das Syſtem des Erigena kann aus dem abſtracten Begriff der abſoluten Einheit nicht herauskommen, und keinen Uebergang zum concreten Leben gewinnen. Die höchſte Differenz iſt zwar die zwiſchen dem Schöpfer und dem Geſchöpf, oder, da der Menſch die Einheit aller ſichtbaren und unſichtbaren Creaturen iſt, zwiſchen Gott und dem Menſchen, wie kommt aber dieſes Syſtem auf den Begriff der Creatur und des Menſchen? Da Gott in ſeiner Unendlichkeit ſich ſelbſt nicht kennt und kein Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt hat [2]), ſo trit die

1) a. a. O.: *Non incassum credimus et intelligimus incarnationem verbi divini non minus angelis quam hominibus profuisse, profuit namque hominibus ad redemtionem suaeque naturae restaurationem, profuit angelis ad cognitionem. Incomprehensibile quippe erat verbum omni creaturae visibili et invisibili, hoc est intellectuali et rationali, angelis videlicet et hominibus, priusquam incarnaretur, quoniam remotum et secretum super omne, quod est, et quod non est, super omne, quod dicitur et intelligitur, incarnatum vero quodammodo descendens, mirabili quadam theophania et ineffabili et multiplici sine fine in cognitionem angelicae humanaeque naturae processit, et super omnia incognitam ex omnibus naturam, in qua cognosceretur, assumsit, mundum sensibilem et intelligibilem in se ipso incomprehensibili harmonia adunans. Et lux inaccessibilis omni creaturae intellectuali et rationali praebuit accessum.*

2) Lib. II. S. 78.: *Quomodo divina natura se ipsam pot-*

Sphäre des Bewußtſeyns erſt mit dem Menſchen ein, und das Bewußtſeyn Gottes iſt daher, ſofern von einem ſolchen die Rede ſeyn kann, nur ein gottmenſchliches, da erſt mit dem Menſchen die Vorausſezung, ohne welche kein Bewußtſeyn möglich iſt, die Differenz, oder der Gegenſaz, geſezt iſt, allein es iſt auch hier der Uebergang vom Abſtracten zum Concreten auf keine Weiſe vermittelt. Was ſollte denn die abſtracte, nur in ſich zurückgehende, abſolute Einheit drängen, ſich zum Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes aufzuſchlieſſen? Wenn daher auch dem Scotus Erigena die Wahrheit, daß das Unendliche nur in der Einheit des Endlichen und Unendlichen das wahrhaft Unendliche ſey, vorſchweben mochte, ſo iſt ſie ihm doch noch nicht zum klaren Bewußtſeyn gekommen [1]). Das Unendliche und das Endliche ſtehen noch

---

est intelligere, quid sit, cum nihil sit, superat enim omne, quod est, quando nec ipsa est esse, sed ab ipsa est omne esse, quae omnem essentiam et substantiam virtute suae excellentiae supereminet? Aut quomodo infinitum potest in aliquo diffiniri a se ipso, vel in aliquo intelligi, cum se cognoscat super omne finitum et infinitum, et finitatem et infinitatem? Deus itaque nescit se quid est, quia non est quid, incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui.

1) Es ſteht als bloße Behauptung in ſeinem Syſtem, daß das Unendliche das Endliche nicht ausſchließe, ſondern in ſich begreife. Daher ſtellt er, obgleich ihm Gott der höchſte abſolute Begriff iſt, doch wieder über Gott die Natur, die *universitas*. Wenn Gott die *essentia omnium* iſt, der allein Seyende, ſo begreift die Natur, wie er ſie Lib. I. S. 1. definirt, ſowohl *ea, quae sunt*, als auch *quae non sunt*, als Einheit in ſich. Dieſe Einheit iſt die Allheit, in welcher Gott und Creatur als Einheit angeſchaut werden. *Intelligibilt quadam universitatis contemplatione universitatem dico Deum et creaturam.* Lib. II. S. 45. Vgl. Lib. III. S. 125.: *Nil aliud relinquitur, nisi ut intelli-*

äuſſerlich und unvermittelt neben einander, wie das Seyn und das Nichtſeyn, das Poſitive und das Negative. Solange aber der abſoluten Einheit gegenüber die Beſtimmung des Unterſchieds ihre wahre und reelle Bedeutung noch nicht erhalten hat, fehlt auch noch der wahre Begriff der durch den Unterſchied ſich mit ſich ſelbſt vermittelnden Einheit. Wie Erigena die Creatur aus Gott hervorgehen läßt, ſo läßt er ſie auch wieder in Gott zurückgehen, und unterſcheidet mehrere Momente dieſer Rückkehr der Creatur und des Menſchen insbeſondere [1]). Sie beginnt, wenn dem Elend des Menſchen

---

gamus, creaturam fuisse in Deo, priusquam fieret in se ipsa, duplexque de creatura dabitur intellectus, unus, qui considerat aeternitatem ipsius in divina cognitione, in qua omnia vere et substantialiter permanent, alter, qui temporalem conditionem ipsius veluti postmodum in se ipsa.

1) Lib. V. S. 232.: *In natura rerum nihil inferius est vita, ratione et sensu carente, infimum autem omnium corpus corruptibile, quum ad nihilum redire nulla natura sinitur, et ubi ruinae suae finem posuit, inde iterum redire inchoavit. Finis autem ruinae solutio corporis est. Ex solutione itaque corporis reditus naturae proficiscitur, ac per hoc plus utilitatis humanae naturae contulit mors carnis quam vindictae (quamvis poena peccati fuisse aestimata sit), in tantum ut carnis solutio, quae mortis nomine solet appellari, rationabilius mors mortis* (alſo die Negation der Negation) *dicatur, quam mors carnis. — Mutatio humanae naturae in Deum non in substantiae interitu aestimanda est, sed in pristinum statum, quem praevaricando perdiderat, mirabilis atque ineffabilis reversio. Si enim omne, quod pure intelligit, efficitur unum cum eo, quod intelligitur, quid mirum, si nostra natura, quando Deum facie ad faciem contemplatura est, in his, qui digni sunt, quantum ei datur contemplari in nubibus theoriae ascensurae, unum*

dadurch ein Ende gemacht wird, daß der Körper ſich auflöst und in die vier Elemente zurückgerufen wird, die zweite wird in der Auferſtehung erfüllt, wenn jeder ſeinen Körper aus der Gemeinſchaft der vier Elemente zurücknimmt, die dritte, wenn der Körper in Geiſt verwandelt wird, die vierte, wenn der Geiſt, oder die ganze Natur des Menſchen, in die urſprünglichen Urſachen zurückkehrt, die immer und unveränderlich in Gott ſind, die fünfte, wenn die Natur ſelbſt mit ihren Urſachen ſich in Gott bewegt, wie die Luft ſich in das Licht bewegt. Denn Gott wird Alles in Allem ſeyn, wenn nichts auſſer Gott iſt. Dieſe Rückkehr iſt keine Vernichtung, weil das nicht vernichtet wird, was in das Beſſere zurückkehrt. Es iſt jedoch leicht zu ſehen, daß dieſe Rückkehr in allen ihren Momenten, da ſie nicht als immanente Momente des ſich ſelbſt bewegenden Begriffs beſtimmt ſind, eine blos ſcheinbare, keine wahre und wirkliche iſt. Was in Gott zurückgeht, iſt von Anfang an ſo ſehr identiſch mit Gott, daß es von der Identität eigentlich gar nicht zum Unterſchied gekommen iſt, das Hervorgehen aus Gott und das Zurückgehen in Gott können daher nicht als zwei weſentlich verſchiedene Momente betrachtet werden, und die Rückkehr iſt daher im Grunde auch, da ſie auf keinem wahren und wirklichen Proceß des Geiſtes beruht, ohne alles Reſultat. Nur für das ſubjective

---

cum ipso et in ipso fieri possit. Die Rückkehr in Gott beſteht demnach in der Vollkommenheit des Gottesbewußtſeyns, oder darin, daß der Menſch ſich als Geiſt erkennt, nur das Geiſtige ſeines Weſens als das wahrhaft Subſtanzielle betrachtet. *In humana siquidem natura nil subsistit, quod spirituale et intelligibile non sit. Nam et substantia corporis profecto intelligibilis est* (S. 234). Alſo iſt, was den Körper vom Geiſt unterſcheidet, bloßer ſinnlicher Schein, und die durch den Tod eintretende Negation der Negation iſt an ſich ſchon in jedem vollzogen, der ſich des wahrhaft Subſtanziellen ſeiner Natur bewußt iſt.

Bewußtſeyn können jene beiden Momente unterſchieden werden: der Menſch iſt ſich ſeiner Trennung von Gott und ſeiner Verſöhnung mit Gott bewußt, je nachdem er ſich der beiden Seiten ſeines Weſens, ſeiner ſinnlichen und ſeiner geiſtigen Natur, und des Verhältniſſes beider bewußt iſt. Wie der Unterſchied kein reeller, ſondern ein blos nomineller iſt, ſo iſt auch die Rückkehr aus dem Unterſchied in die Einheit kein reeller Act, ſondern nur ein Moment der ſubjectiven Betrachtung [1]). Sehr natürlich kommt daher dieſe Theorie, da ſie keine wahre und wirkliche Rückkehr in Gott behaupten kann, zulezt darauf hinaus, daß ſie auch die Realität der Sünde für eine blos ſcheinbare erklärt. Die Sünde kommt immer nur als verſchwindendes, an ſich aufgehobenes, Moment in Betracht, und hat daher auch nicht die Bedeutung einer ſittlichen That, da der Menſch in Hinſicht der Sünde und der Verſöhnung unter denſelben Geſichtspunct geſtellt wird, aus welchem überhaupt das Verhältniß der Natur zu Gott aufgefaßt wird [2]). Hat daher die Idee der Verſöhnung

1) Lib. II. S. 47.: *Duae praedictae formae non in Deo, sed in nostra contemplatione discernuntur, et non Dei sed rationis nostrae formae sunt propter duplicem principii atque finis considerationem, neque in Deo in unam formam rediguntur, sed in nostra theoria, quae dum principium et finem considerat, duas quasdam formas contemplationis in se ipsa creat, quas iterum in unam formam theoriae videtur redigere, dum de simplici divinae naturae unitate incipit tractare, principium enim et finis divinae naturae propria nomina non sunt, sed habitudinis ejus ad ea, quae condita sunt, ab ipsa enim incipiunt, atque ideo principium dicitur, et quoniam in eo terminantur, ut in ea desinant, finis vocabulo meruit appellari.* Vgl. oben S. 121. f.

2) Lib. V. S. 230.: *Si omnium rerum, quae sunt et quae non sunt, earum dico, quae corporis sensibus animique*

irgend eine reelle Bedeutung, ſo hat ſie eine ſolche nur darin, daß der Menſch, wie alles Seyende, zwar von Gott verſchieden und getrennt, aber auch an ſich mit Gott Eins, oder mit Gott verſöhnt iſt, wie überhaupt die Differenz der Natur in Gott aufgehoben iſt, für Gott aber objectiv gar nicht exiſtirt.

In der neuern Zeit hat man in Scotus Erigena den Anfang und Ausgangspunct der chriſtlichen Speculation erblicken zu müſſen geglaubt, da „in ihm ſich vor allem der chriſtliche Geiſt mit vollem Bewußtſeyn in ſeiner Einheit mit der Vernunft erfaßt, und zugleich auf das lebendigſte dargeſtellt habe“ [1]), das Wahre aber iſt, daß ſich in ſeinem Sy-

---

contemplationibus succumbunt, earumque, quae corporales sensus mentisque contuitum prae nimia suae substantiae subtilitate et altitudine fugiunt, Deus principium est, et ipsum appetunt, et appetitus earum nulla ratione, ne illuc perveniat, prohibetur, quid mirum, si de humana natura, quae specialiter ad imaginem et similitudinem unius et communis omnium principii facta est, et credatur et intelligatur, quod illuc reversura sit, unde profecta est, praesertim cum non ita inde profecta est, ut omnino principium sui deseruerit, in ipso enim, ut ait apostolus, vivimus et movemur et sumus, sed quod quadam dissimilitudine propter peccatum decolorata est, dicitur recessisse. Similitudo namque fecit proximam, dissimilitudo longinquam. — De qua lepra cum divinae gratiae medicina liberata fuerit, in pristinam revocabitur formositatem, magisque dicendum, quod ipsa natura, quae ad imaginem Dei facta est, suae pulcritudinis vigorem integritatemque essentiae nequaquam perdidit, neque perdere potest. Divina siquidem forma semper incommutabilis permanet, capax tamen corruptibilium poena peccati facta est.

1) Staudenmaier, Joh. Scotus Erigena und die Wiſſenſchaft ſeiner Zeit. I. Th. 1834. Man vgl. beſonders S. 298. 447. f.

ſtem der ſchon ſeit den erſten Jahrhunderten mit dem Chriſtenthum ſo eng verbundene Platonismus durch die Vermitt-

---

Von demſelben Geſichtspunkt aus hat ihn auch ſchon P. Hjort, Joh. Scotus Erigena, oder von dem Urſprung einer chriſtlichen Philoſophie und ihrem heiligen Beruf. Kopenhagen 1823. als den Vater der chriſtlichen Philoſophie (S. 90.) aufgefaßt. Scotus Erigena iſt nicht der Anfangspunkt einer neuen Zeit, ſondern der Endpunkt der alten in ihm ſich vollends abſchließenden Welt. Dadurch ſollen die merkwürdigen Berührungspunkte, in welchen er in die neue Philoſophie herübergreift, keineswegs geläugnet werden. Dahin gehört beſonders auch die Bedeutung, welche er dem logiſch-metaphyſiſchen Moment der Negation gibt. Man vgl. l. S. 12: *Essentia est, affirmatio, essentia non est, abdicatio, superessentialis est, affirmatio simul et negatio: in superficie etenim negatione caret, in intellectu negatione pollet.* Es iſt dieß der ſchon von dem Areopagiten Dionyſius geltend gemachte Unterſchied der kataphatiſchen und apophatiſchen oder der affirmativen und negativen Theologie. Vgl. S. 1. u. 44.: *Haec est cauta et salutaris et catholica de Deo praedicanda professio, ut prius de eo juxta catafaticam, id est, affirmativam omnia sive nominabiliter, sive verbaliter praedicemus, non tamen proprie sed translative, deinde ut omnia, quae de Deo praedicantur per catafaticam, eum esse negemus per apofaticam, id est, negationem, non tamen proprie, sed translative; verius enim negatur aliquid eorum, quae de eo praedicantur esse, quam affirmatur esse, deinde super omne, quod de ea praedicatur, superessentialis natura, quae omnia creat, et non creatur, superessentialiter superlaudanda est.* Poſition, Negation und Affirmation ſind zwar die unterſchiedenen Momente, aber ſie ſind noch nicht Momente einer lebendigen Bewegung des Begriffs. Daher iſt auch in der Affirmation das Moment der Negation noch ſo überwiegend, daß Poſition und Negation eigentlich unvermittelt neben einander ſtehen. *Nam qui dicit*, wird S. 12. geſagt, nach der zuvor angeführten Stelle, *super-*

lung des Areopagiten Dionyſius weiter fortgebildet, und ſo weit es ihm möglich war, chriſtlich geſtaltet hat. Beſteht aber das Eigenthümliche des Chriſtenthums darin, daß in ihm das Weſen Gottes im Sohn und Geiſt ſich aufgeſchloſſen und geoffenbart hat, ſo ſteht die Grundidee des Erigena, daß Gott ſeinem Weſen nach ſchlechthin verborgen und unbegreiflich ſey, in dem unmittelbarſten Gegenſaz zu dem Standpunct der chriſtlichen Offenbarung, wie ſich auch ſchon darin zu erkennen gibt, daß die Idee des Sohns in dieſem Syſtem keine nothwendige und weſentliche, ſondern eine ſehr untergeordnete, eigentlich blos äuſſerliche und nominelle, Bedeutung hat. Der auch im Platonismus, der vollkommenſten Form der alten Philoſophie, immer noch unverſöhnt gebliebene, erſt im chriſtlichen Bewußtſeyn der im Sohn Gottes, als dem Gottmenſchen, offenbar gewordenen Einheit des Göttlichen und Menſchlichen aufgehobene Gegenſaz der Idee und der Wirklichkeit trit bei Scotus Erigena noch in ſeiner ganzen Härte hervor. Iſt das abſolute Weſen Gottes ſchlechthin verborgen und verſchloſſen, ſo gibt es auch keinen Uebergang von Gott zur Welt. Gott und Welt, Gott als das nothwendige Object des ſubjectiven Bewußtſeyns und das ſubjective Bewußtſeyn, ſofern es nur Gott zu ſeinem Object haben kann, Objectives und Subjectives, Inhalt und Form, Abſtractes und Concretes, ſtehen noch unvermittelt in ihrem ſtarren, unlebendigen Gegenſaz neben einander: auf der einen Seite eine Objectivität ohne die ihr entſprechende ſubjective Seite, auf der andern eine Subjectivität ohne objectiven Inhalt,

---

essentialis est (essentia), non quid est, dicit, sed quid non est, dicit enim essentiam non esse, sed plus quam essentiam, quid autem illud est, quod plus quam essentia est, non exprimit, asserens Deum, non esse aliquod eorum, quae sunt, sed plus quam quae sunt esse; illud autem esse, quid sit, nullo modo definit.

eine Idee, die nicht in der Wirklichkeit existirt, und eine Wirklichkeit ohne die Wahrheit der Idee. Gott existirt noch nicht für den Geist, weil er überhaupt noch nicht als der denkende, im Sohne sich mit sich selbst vermittelnde, Geist erkannt ist. Da, so inhaltsleer und unlebendig der Begriff des in sich verschlossenen und verborgenen Gottes in seiner reinen Abstractheit ist, doch das wahrhaft Seyende, alle Realität des Seyns, nur in Gott gesezt ist, so kann die in der Wirklichkeit existirende Welt nur der sinnliche Schein, der täuschende Reflex des subjectiven Bewußtseyns, in welchem sie sich darstellt, seyn. Der Geist des Menschen lebt noch immer in der Welt des Scheins und der subjectiven Einbildung. Die Götterwelt zwar, die er in der alten Religion aus sich herausbildet, ist vor der Macht der ihm zum Bewußtseyn gekommenen Idee verschwunden, aber des Scheins ist er noch nicht losgeworden. Der dem Alterthum überhaupt eigenthümliche Doketismus hat nur eine andere Gestalt angenommen, die Welt selbst, in welcher der Mensch lebt, ist im Gegensaz zu der allein wahrhaft seyenden Idee an sich, ihrem innersten Wesen nach, bloßer Schein, und hat ihre Wahrheit nur auf dem Standpunct des subjectiven Bewußtseyns. Dieß ist die Stellung, die sich das System des Scotus Erigena selbst zwischen Platonismus und Christenthum gibt. Am deutlichsten und unmittelbarsten ist sie aus der rein subjectiven Bedeutung zu ersehen, die in diesem System die christliche Trinitätslehre erhält. Sie muß auf die vier Formen zurückgeführt werden, in welche Scotus Erigena die Natur theilt. Da die erste und vierte Form an sich Eins sind, die objectiv Eine, nur subjectiv unterschiedene, absolute Natur Gottes ausdrücken, so ist der Sohn die zweite Form, die in der erschaffenen und schaffenden Natur die ursprünglichen Ursachen in sich begreift, und der heilige Geist ist die dritte Form, welche in der geschaffenen und nicht schaffenden Natur, oder in den Wirkungen der Ursachen besteht. Haben nun aber diese bei-

den Formen, wie Scotus Erigena ausdrücklich ſagt, ihre Wahrheit nur für die Theorie, ſo fällt die Idee des Sohnes und Geiſtes, und der chriſtlichen Trinität überhaupt, nur der ſubjectiven Betrachtung anheim [1]).

---

1) Lib. II. S. 70.: *Νῆς et οὐσία, hoc est, intellectus et essentia excelsissimam nostrae naturae partem significant, immo excelsissimum motum. — Dum movetur circa Deum, qui superat omnia, maximus motus ejus dicitur, dum vero circa primordiales causas versatur, quae proximae immediate post Deum sunt, veluti medio quodam moderamine intelligitur moveri, quando autem primordialium causarum effectus sive visibiles sive invisibiles perspicere conatur, extremum sui motum pati dinoscitur, non quia idem modus substantialis augeri vel minui in se ipso possit, sed quod secundum dignitatem rerum, circa quas volvitur, et minimus et medius et maximus esse indicatur. Essentia itaque animae nostrae est intellectus, qui universitati humanae naturae praesidet, qui circa Deum supra omnem naturam incognite circumvehitur.* Λόγος *vero, vel δύναμις, hoc est ratio et virtus, secundam veluti partem insinuat, non irrationabiliter, quia circa principia rerum, quae primo post Deum sunt, circumferuntur. Tertia vero pars, διανοίας et ἐνεργείας, id est sensus et operationis vocabulis denominatur, et veluti extremum humanae animae obtinet locum, nec immerito, quum circa effectus causarum primordialium sive visibiles sive invisibiles sint, circumvolvitur.* Ueber den Begriff des heil. Geiſtes bemerkt Erigena S. 69.: *Operatio essentialis naturae nostrae aptissime sancto spiritui copulatur, cui veluti proprie operatio virtutum divinarumque donationum et universaliter et proprie unicuique divisio tribuitur. In naturae igitur nostrae essentia paternae substantiae, in virtute vero substantiae filii, in operatione substantiae spiritus sancti proprietas dinoscitur.* Erigena will zwar allerdings dieſe menſchliche Trinität nur als ein Abbild der göttlichen, ſofern der Menſch nach dem Bil-

de Gottes geſchaffen iſt, betrachtet wiſſen, aber welche objektive Bedeutung kann in ſeinem Syſtem die Trinität, ja überhaupt die Idee des göttlichen Ebenbildes haben, wenn die Natur Gottes, wie immer wiederholt wird, auch von dem reinſten Geiſt nicht erkannt werden kann (vgl. z. B. Lib. I. S. 8.)?

Zweiter Abſchnitt.

Von der Scholaſtik (Anſelm von Canterbury) bis zur Reformation.

Erſtes Kapitel.

Die Anſelm'ſche Satisfactionstheorie.

Eine der merkwürdigſten Erſcheinungen in der Geſchichte unſers Dogma's iſt die von Anſelm von Canterbury, in der berühmten Schrift: **Cur Deus homo**, aufgeſtellte Satisfactionstheorie. Sie macht, wie allgemein anerkannt werden muß, ſo ſehr Epoche, daß mit ihr mit Recht ein neuer Zeitabſchnitt in der Geſchichte der Lehre von der Verſöhnung begonnen wird. Da aber der Urheber dieſer Theorie einer der erſten und bedeutendſten Begründer der, in der Geſchichte der chriſtlichen Theologie eine in vielfacher Beziehung ſo wichtige Stelle einnehmenden, Periode der Scholaſtik war, ſo liegt die Aufforderung um ſo näher, die weitere Entwicklung unſers Dogma's aus dem Geſichtspunct des allgemeinen, der Scholaſtik eigenthümlichen, Characters aufzufaſſen, um ſowohl die beſondere Form, welche ihm jezt gegeben wurde, aus der allgemeinen Richtung der Zeit zu begreifen, als auch dieſe ſelbſt an jener nachzuweiſen.

Blicken wir auf den bisherigen Entwicklungsgang unſers Dogma's zurück, ſo iſt für die lange Periode von der erſten

Zeit bis zum Ende des eilften Jahrhunderts nichts characteristischer, als die mythische Gestalt, die es in der am meisten gangbaren Vorstellung erhalten hat. Dieses Mythische kann aber nicht blos für etwas Zufälliges, nur diesem Dogma Eigenthümliches, gehalten werden, es drückt sich vielmehr in ihm nur der allgemeine Character aus, welchen die christliche Theologie überhaupt bis zum Anfang der Scholastik in ihren bedeutendsten Erscheinungen mehr oder minder an sich trägt, wie sich leicht zeigen läßt, wenn man den Begriff des Mythischen richtig auffaßt. Mythisch ist die Gestalt des Dogma's mit Recht zu nennen, wenn das Bild die Stelle des Begriffs vertreten muß. Dem Mythischen ist, wie der Gnosticismus zeigt, das Doketische sehr nahe verwandt. Hat einmal der Geist den Zug zum Mythischen, lebt er in einer Welt bildlicher Gestalten, die er sich selbst geschaffen hat, so kann sich ihm leicht auch die Welt der Wirklichkeit in eine Welt der bloßen Erscheinung und des täuschenden Scheins verwandeln, wie wir an den Gnostikern sehen, welche die in ihnen vorherrschende mythische Richtung auch dahin führte, die geschichtliche Erscheinung Christi blos doketisch aufzufassen. So eigenthümlich die Erscheinung ist, die sich uns im Gnosticismus darstellt, so sehr würde man doch irren, wenn man sich das Characteristische desselben, das Mythische und Doketische, in seinem Einfluß auf das christliche Dogma, nur auf die besondere Sphäre, in welcher der Gnosticismus in seinen verschiedenen Formen äusserlich hervortrit, beschränkt denken wollte, es ist überhaupt der im Mythischen und Doketischen sich ausbildende Geist der alten Welt, der uns hier in seinem Conflict mit dem Christenthum begegnet, und durch den unmittelbaren Kampf, in welchem die alte Kirche dem Gnosticismus entgegentrat, so wenig überwunden wurde, daß er vielmehr nur auf andre Weise noch lange Zeit seine Herrschaft in der Kirche ausübte. Mythische und doketische Elemente ziehen sich, auch ohne daß sie äusserlich und unmittel-

bar hervortreten, in verſchiedenen Formen durch die Entwicklung des Dogma's hin. Wie die Lehre von der Erlöſung und Verſöhnung die mythiſche Form, in welcher ſie ſich entwickelte, hauptſächlich durch die Beziehung erhielt, in welche man ſie zum Teufel ſezte, ſo mußte auch die mit ihr ſo eng zuſammenhängende Lehre von dem Urſprung der Sünde und von der Sünde überhaupt, je bedeutender die Rolle war, die man den Teufel dabei ſpielen läßt, und je mehr man die altteſtamentliche Erzählung, an welche man ſich hielt, nur in ihrem buchſtäblichen Sinne nehmen zu können glaubte, ſich um ſo mythiſcher geſtalten. Was iſt es anders, als der mit dem Mythus ſo eng verbundene Begriff des Wunders, wodurch allein der Zuſammenhang der unendlichen Folgen, welche die Sünde Adams nach der auguſtiniſchen Lehre gehabt haben ſoll, mit dieſer ſelbſt, als einer einzelnen, in einem beſtimmten Zeitpunct geſchehenen, That vermittelt werden kann? Je äuſſerlicher dieſer, eines innern Haltpuncts ermangelnde, Zuſammenhang iſt, deſto weniger kann es befremden, daß die auf dieſe Weiſe im auguſtiniſchen Syſtem nur mythiſch, nicht dogmatiſch, begründete Anſicht von der völligen Verdorbenheit der menſchlichen Natur in dem dogmatiſchen Bewußtſeyn der folgenden Zeit noch nicht ſo feſtgehalten werden konnte, daß ſie nicht unvermerkt wieder in die entgegengeſezte pelagianiſche und ſemipelagianiſche überging. Wie viele mythiſche Vorſtellungen beſonders durch Origenes mit dem chriſtlichen Dogma verbunden wurden, und wie ſehr daher ſchon frühe das Bedürfniß anerkannt wurde, daſſelbe von ſo fremdartigen, mit dem chriſtlichen Bewußtſeyn in einen zu offenbaren Widerſtreit kommenden, Elementen zu reinigen, iſt bekannt genug. Aber auch ſelbſt ſolche Dogmen, welche in Vergleichung mit andern ſchon in den erſten Jahrhunderten auf einen ſo hohen Grad der dogmatiſchen Entwicklung gebracht wurden, daß die ihnen ſchon damals gegebene ſymboliſch-kirchliche Form nie mehr aufgegeben werden konnte, wie ins-

beſondere die Lehre von der Dreieinigkeit, hatten doch immer auch noch eine gewiſſe mythiſche Seite. So bedeutend der Fortſchritt iſt, welchen die Lehre von der Dreieinigkeit durch den athanaſianiſchen Begriff der Weſensgleichheit des Sohns mit dem Vater, gegenüber der heidniſchen Vorſtellung eines, dem höchſten Gott in jeder Beziehung untergeordneten, Untergottes machte, wie konnte die Zeugung des Sohns aus dem Weſen des Vaters anders, als mythiſch gedacht werden, ſolange ſie nicht, wie in der Folge die Scholaſtiker wenigſtens verſuchten, aus der geiſtigen Natur Gottes ſelbſt abgeleitet wurde? Ebenſo unverkennbar, zum Theil noch auffallender, trit in andern Dogmen das doketiſche Element hervor, denjenigen, deren Mittelpunct die Lehre von der Perſon des Erlöſers iſt, alſo denſelben, deren ſich von Anfang an der gnoſtiſche, mit der ganzen gnoſtiſchen Weltanſicht ſo eng zuſammenhängende, Doketismus ganz beſonders bemächtigt hat. Wie die Gnoſtiker, ihrem Doketismus zufolge, das Menſchliche des Erlöſers, weil Geiſt und Materie in keine unmittelbare Verbindung kommen können, für bloßen Schein erklärten, ſo ließen die orthodoxen Kirchenlehrer in der Perſon des Erlöſers zwar die göttliche Natur mit der menſchlichen in eine reelle Verbindung treten, beſtimmten aber das Verhältniß der beiden Naturen ſo, daß die menſchliche der göttlichen gegenüber alle Realität und Selbſtſtändigkeit verlor, in die göttliche überging, und zulezt in bloßen Schein ſich auflöſen mußte. In der Lehre der beiden Gregore, des Cyrill von Alexandrien, des Eutyches und in dem ſo weit verbreiteten und ſo hartnäckig feſtgehaltenen Monophyſitismus legt ſich dieß offen dar, aber auch der orthodoxe, auf den Beſtimmungen der Synode von Chalcedon beruhende, Lehrbegriff konnte keine wahre, ſondern nur eine ſcheinbare Realität der menſchlichen Natur des Erlöſers vorausſezen, wenn doch immer nur die göttliche Natur die perſonbildende ſeyn ſollte. Derſelbe Doketismus begegnet uns in der, der Lehre von der

Perſon Chriſti parallel laufenden, Lehre vom Abendmal in dem ſchon früh vorbereiteten, mehr und mehr ſich ausbildenden, und zulezt mit entſchiedenem Uebergewicht der ganzen Anſicht der Zeit ſich aufdringenden Transſubſtantiationsdogma. Nehmen wir alle dieſe und andere ähnliche, auf die wichtigſten Momente des Entwicklungsgangs des chriſtlichen Dogma's während einer langen Periode ſich beziehenden, Erſcheinungen zuſammen, ſo iſt gewiß hiedurch das Urtheil gehörig begründet, daß auch das Mythiſche und Doketiſche, das ſich uns in der Geſchichte der Lehre von der Erlöſung und Verſöhnung zeigt, nicht als etwas Iſolirtes und Zufälliges anzuſehen iſt, ſondern mit der allgemeinen Geiſtesrichtung dieſer ganzen Periode in dem engſten Zuſammenhang ſteht. Was in der Periode des eigentlichen Gnoſticismus auf einen einzelnen Punct in ſeiner intenſivſten Bedeutung ſich zuſammendrängte, aber ebendadurch Erſcheinungen erzeugte, die zu ſchroff und abſtoßend waren, als daß ſie nicht eine allgemeine Reaction hätten hervorrufen ſollen, hat in der Folge, da es an ſich tief genug gegründet war, nur in einem weitern Kreiſe und durch mildernde Formen vermittelt, in der Kirche fortgewirkt, und den nach der Erkenntniß der Wahrheit ringenden Geiſt gebunden, ſo daß er noch immer nicht von dem Schein zur Wahrheit, von dem Bilde zur Wirklichkeit hindurchdringen und auf den feſten Boden des Begriffs kommen konnte.

Dieſen Gang der Dinge muß man ſich vergegenwärtigen, um ſich über den eigenthümlichen Charakter der ſcholaſtiſchen Periode genauer, als bisher geſchehen iſt, zu verſtändigen, und über die Unbeſtimmtheit der Vorſtellung, die man noch immer über das wahre Weſen der ſcholaſtiſchen Theologie hat, hinwegzukommen. Daß in der mit dem Ende des eilften Jahrhunderts beginnenden Periode ein neuer, ganz anderer, Geiſt und Charakter herrſcht, als in der Periode der alten Kirche, muß ſich jedem ſogleich aufdringen, und die

lange, aber höchst inhaltsleere, nur durch einzelne isolirt stehende Erscheinungen ausgezeichnete, Zwischenperiode vom Ende des sechsten bis zur Mitte des eilften Jahrhunderts, in welcher aus dem erstorbenen Leben der alten Welt erst allmählig die Keime eines neuen Lebens sich entwickelten, dient nur dazu, die mittlere Zeit von der Periode der alten Kirche durch eine um so größere Kluft zu scheiden. Worin besteht nun aber der eigenthümliche Charakter der nun beginnenden neuen Gestaltung des Dogma's, die man mit dem Namen der Scholastik zu bezeichnen pflegt? Man sagt: der Charakter der Scholastik liegt eben in dem Geist der Schule, wie er sich von der Kirche zu trennen, sich neben ihr geltend zu machen und zu schaffen strebte [1]). Unstreitig ist hiemit, so unbestimmt es lautet, etwas sehr richtiges gesagt. Die Scholastik ist der Fortgang von der Kirche zur Schule, oder, wie ohne Zweifel in demselben Sinne Hegel sagt [2]), die Kirchenväter haben die Kirche erzeugt, weil der entwickelte Geist einer entwickelten Lehre bedarf, später erstanden nicht mehr patres ecclesiae, sondern doctores. Ging also in der Periode der alten Kirche die geistige Thätigkeit auf das Produciren des Stoffs, oder auf die Exposition dessen, was der Inhalt des christlichen Dogma's noch in der einfachsten und unmittelbarsten Gestalt in sich begrif, um ihn in bestimmten Lehrsäzen und Formeln auseinanderzulegen, für das religiöse Bewußtseyn herauszustellen, und zur allgemeinen öffentlichen Anerkennung zu bringen, so hatte alles dieß die Scholastik schon zu ihrer Voraussezung. Der Stoff und Inhalt war das unmittelbar Gegebene, die Frage war nicht mehr, was als orthodoxe Lehre gelten sollte, oder nicht, darüber war in allen Hauptmomenten längst entschieden, weswegen auch die ganze scholastische Periode keine theologischen Streitigkeiten

1) Baumgarten-Crusius, Lehrb. der chr. Dogmengesch. S. 445.
2) Vorles. über die Gesch. der Philos. Bd. III. S. 138.

und Synodalverhandlungen aufzuweiſen hat, wie die hiedurch ſo ſtark und vielfach bewegte Kirche der alten Zeit. Dieſer Unterſchied in Anſehung des Stoffs und Inhalts zeigt ſich uns auch ſchon äuſſerlich darin, daß die theologiſchen Werke der Scholaſtiker ſich beinahe durchaus nicht, wie die der älteren Kirchenlehrer, auf einzelne Lehren, in deren Unterſuchung und Beſtimmung der Geiſt der Zeit in ſeiner lebendigſten Bewegung begriffen war, beziehen, ſondern, nach dem Vorgange des Petrus Lombardus, das Ganze umfaſſen. Der ganze Inhalt des Dogma's war nun das unmittelbar Gegebene, das in dem Zuſammenhang ſeiner einzelnen, zu einem Ganzen verbundenen, Theile vor dem Geiſt liegende Object, aber die Aufgabe war jezt, das dem Bewußtſeyn des Geiſtes zum Object Gewordene und aus demſelben Herausgeſtellte wiederum zur ſubjectiven Einheit mit ihm zu verknüpfen, und für das Bewußtſeyn zu vermitteln. Für dieſen Zweck alſo trat nun die Schule der Kirche zur Seite, und es liegt ſchon hierin, daß die in der ſcholaſtiſchen Periode ſich äuſſernde geiſtige Thätigkeit andrer Art ſeyn mußte, als die der alten Zeit, nicht ſowohl auf die unmittelbare Producirung des Inhalts, als vielmehr auf die Beſtimmung der Form, in welche der ſchon gegebene Inhalt aufgenommen werden ſollte, gerichtet war, da von der Form das mehr oder minder klare und beſtimmte Bewußtſeyn des Inhalts abhängt. Worin beſtund nun aber dieſe Vermittlung, war ſie wirklich eine blos formelle, oder wurde durch ſie auch der Inhalt ſelbſt weſentlich verändert und auf ein anderes Princip, als das bisher geltende, zurückgeführt? Das Leztere ſcheint behauptet zu werden, wenn die Scholaſtik definirt wird, als der vom Ende des eilften bis zum Anfang des ſechszehnten Jahrhunderts dauernde Verſuch, das Chriſtliche als rational, und das wahrhaft Rationale als chriſtlich zu erweiſen [1]), womit

1) (Möhler) in der Tübinger theolog. Quartalſchrift, in der Abhandlung: Anſelm von Canterbury, Jahrg. 1828. S. 62 f.

das Bemühen nothwendig ſich vereint habe, klar, ſcharf und beſtimmt die Begriffe der chriſtlichen Lehren feſtzuſezen, oder wenn als das Innere der Scholaſtik, als das Weſen derſelben, ausgeſprochen wird die enge Verbindung der Religion mit der Philoſophie, welche Einheit aus dem weſentlichen Charakter des Chriſtenthums ſich entwickelt habe, welches die große Syntheſe oder die Weltſyntheſis ſey, ſcholaſtiſche Philoſophie ſey Eins und daſſelbe mit der Theologie, Philoſophie ſey Theologie und Theologie ſey Philoſophie, man habe ſo wenig geglaubt, daß das begreifende Erkennen der Theologie nachtheilig ſey, daß man es für weſentlich zur Theologie ſelbſt gehalten habe [1]). Es iſt auch hierin etwas ſehr Wahres und für die Scholaſtik Charakteriſtiſches ausgeſprochen, aber es bedarf dieß noch der nähern Beſtimmung. Iſt die Scholaſtik, was wir zunächſt bei der Beſtimmung ihres Begriffs feſthalten müſſen, die Trennung des Selbſtbewußtſeyns des Geiſtes von dem ihm als Object gegenüberſtehenden Inhalt des kirchlichen Dogma's, um beide, Subject und Object, ſoviel möglich auseinanderzuhalten, ſo kann das durch dieſe Unterſcheidung zum Bewußtſeyn kommende Verhältniß des Objects und Subjects ſowohl ein Verhältniß der Identität, als der Verſchiedenheit ſeyn. Glauben und Wiſſen, Offenbarung und Vernunft, Philoſophie und Theologie treten nun für das Bewußtſeyn auseinander, und die Frage iſt daher, wie ſich beide zu einander verhalten? Das Bewußtſeyn dieſes Verhältniſſes und der allerdings ſchon den Zweifel gegen das Dogma in ſich ſchließenden Möglichkeit wenigſtens, daß es ſo oder anders beſtimmt werden könne, wenn es auch factiſch zu keiner wirklichen Differenz kam, iſt der Grundcharakter der Scholaſtik. Hätte ſie aber wirklich ſich die Aufgabe geſtellt, das Chriſtliche als rational und das

---

1) Staudenmaier, Joh. Scotus Erigena S. 446 f.

Lehre zu glauben gebot, Anſtoß. Wäre die Scholaſtik ſchlechthin der Verſuch geweſen, das Chriſtliche als rational und das wahrhaft Rationale als chriſtlich zu erweiſen, nimmermehr hätte ſie eine Lehre, wie das Dogma von der Transſubſtantiation, als wahr vorausſezen können, aber ebenſo wenig wäre ſie geweſen, was ſie ihrem ganzen Weſen nach war, wenn ſie das Wunder der Transſubſtantiation in derſelben Unmittelbarkeit hätte ſtehen laſſen, in welcher ſie es durch die kirchliche Ueberlieferung erhalten hatte. Erſt nachdem auf das Wunder der Verwandlung die Kategorie der Subſtanz und des Accidens angewandt, und durch den Grundſaz, daß die Accidenzien auch ohne Subject fortbeſtehen können, weil ja eine Wirkung nicht blos von der ſecundären Urſache, ſondern noch weit mehr von der erſten abhänge, von Gott, der, als die erſte Urſache der Subſtanz und des Accidens, durch ſeine Allmacht das Accidens auch ohne ſeine Subſtanz im Seyn erhalten könne, die Fortdauer der Accidenzien von Brod und Wein auch ohne ihre Subſtanz gerechtfertigt war [1]), war das Dogma durch die Hand der Scholaſtik gegangen, und in eine die Vernunft der Scholaſtiker befriedigende Geſtalt gebracht. Aber aus ſolchen Beiſpielen iſt auch am beſten zu erſehen, in welchem Kreiſe ſich das Denken der Scholaſtiker bewegte, daß es größtentheils nur ein Spiel mit inhaltsleeren abſtracten Begriffen war, deren Compler ohne innern Halt und Zuſammenhang als ein bodenloſes Gebäude in der Luft ſchwebte. War das Wunder die abſolute Vorausſezung, von welcher man ausging, ſo mußten auch die Begriffe, durch welche das Wunder gerechtfertigt werden ſollte, nach dem Wunder ſich fügen, wie das angeführte Beiſpiel an den Begriffen der Subſtanz und des Accidens zeigt. So war aber überhaupt das Denken der Scholaſtiker,

1) Wie z. B. Thomas von Aquino Summa theol. P. III. qu. 77. das Dogma von der Transſubſtation rechtfertigt.

da es immer an eine absolute Voraussezung gebunden, von der kirchlichen Lehre, als dem ihm gegebenen Inhalt, abhängig war, kein freies, das sich aus sich selbst entwickelt und es sich zur Aufgabe gemacht hätte, die gegebene Wirklichkeit durch den Gedanken zu bestimmen. Ein Denken, das von vorn herein mit dem Bewußtseyn behaftet ist, daß der Inhalt, mit welchem es sich beschäftigt, wenigstens möglicher Weise über alles vernünftige Denken absolut hinausliege, und der vernünftige Zusammenhang sich immer wieder durch das Wunder unterbrechen und durchschneiden lassen müsse, konnte weder einen bestimmten Anfang noch einen bestimmten Fortgang haben. Auffallender ist daher bei dem Verfahren der Scholastik kaum etwas anderes, als auf der einen Seite der nie ruhende, in's Unendliche fortgehende, Trieb, nach Gründen zu fragen, Beweise zu geben, durch Definitionen und Distinctionen jeder Art jeden gegebenen Gegenstand mit dem Begriff so viel möglich zu umfassen und zu durchdringen, auf der andern die nur aus dem Mangel eines das Ganze bestimmenden Princips erklärbare Zusammenhangslosigkeit, das völlig unmethodische Verfahren, bald da bald dort auf irgend einem beliebigen Punct eine neue Reihe dialektischer Erörterungen zu beginnen, und den angeknüpften Faden solange fortzuführen, bis er ebenso willkürlich wieder abgebrochen wird, als er angeknüpft worden ist. Speculative Untersuchungen, wie in Anselm's von Canterbury **Proslogium** und **Cur Deus homo** enthalten sind, gehören hauptsächlich aus dem Grunde zu den glänzendsten Proben des Scharfsinns der Scholastiker, weil in ihnen doch wenigstens ein und derselbe Gedanke von Anfang bis zu Ende mit methodischer Consequenz festgehalten und durchgeführt ist, in der Regel aber drängt sich in den größern theologischen Werken der Scholastiker zwar Frage an Frage, Distinction an Distinction, Syllogismus an Syllogismus, aber vergebens sucht man in dem endlosen Labyrinth den Faden, an welchem der sich aus

Auf die frühere Grundlage kann daher, nach Anſelms Anſicht, keine Verſöhnungstheorie gebaut werden. Aber auch bloße Analogien, die nur auf eine gewiſſe Schicklichkeit führen, wie z. B. daß der Teufel auf dieſelbe Weiſe habe überwunden werden müſſen, wie er den Menſchen überwunden hatte (**per passionem ligni, wie er per gustum ligni hominem vicerat I, 3.**) können nicht genügen [1]). Es muß

---

bolus aut homo non sit nisi Dei, et extra potestatem Dei neuter consistat, quam causam debuit Deus agere cum suo, de suo, in suo, nisi ut servum suum puniret, qui suo conservo communem dominum deserere et ad se persuasisset transire, ac traditor fugitivum, fur furem cum furto domini sui suscepisset? — Quamvis homo juste a diabolo torqueretur, ipse tamen illum injuste torquebat. Homo namque meruerat, ut puniretur, nec ab ullo convenientius, quam ab illo, cui consenserat, ut peccaret. Diaboli vero meritum nullum erat, ut puniret, immo hoc tanto faciebat injustius, quanto non ad hoc amore justitiae trahebatur, sed instinctu malitiae impellebatur. Vgl. II, 19.: *Diabolo nec Deus aliquid debebat nisi poenam, nec homo, nisi ut ab illo victus illum revinceret, quidquid ab illo exigebatur, hoc Deo debebat, non diabolo.*

1) *Cum has convenientias infidelibus quasi quasdam picturas rei gestae ostendimus, quoniam non rem gestam sed figmentum arbitrantur esse, quod credimus, quasi super nubem pingere nos existimant.* Auch hierin zeigt ſich ſehr klar der Fortſchritt der denkenden Vernunft, gegen die frühere Zeit, in welcher man gar zu oft keine andere Gründe und Beweiſe kannte, als ſolche typiſche Analogien. Auch für die Scholaſtiker hatten ſie allerdings noch immer großes Gewicht, aber es war nun doch einmal das Bewußtſeyn ausgeſprochen: *monstranda est ergo prius veritatis rationabilis soliditas, id est, necessitas, quae probet Deum ad ea, quae praedicamus, debuisse aut potuisse humiliari.* Ganz will übrigens auch Anſelm ſolche Analogien nicht

die innere Nothwendigkeit der Sache nachgewieſen und aus Gründen der Vernunft gezeigt werden, warum Gott den Menſchen nicht anders retten konnte, oder wenn er konnte, ihn gerade nur ſo retten wollte. Auch die Berufung auf die göttliche Liebe gibt daher noch keinen, die Vernunft befriedigenden, Begriff, da man noch nicht einſieht, warum Gott die Erlöſung des Menſchen, ſtatt einen ſo mühevollen Weg einzuſchlagen, nicht vielmehr durch einen bloßen Act ſeines Willens bewirkte. Denn nur, wenn keine andere Weiſe der Erlöſung möglich war, iſt der von Gott gewählte Weg als ein beſonderer Beweis ſeiner Liebe gegen die Menſchen anzuſehen [1]). Worin liegt alſo die durch die Vernunft gebotene Nothwendigkeit, daß das Werk der Erlöſung, das doch, wie man denken ſollte, auch durch einen bloßen Willensact Gottes, oder durch eine andere Perſon, einen Engel oder Menſchen, hätte geſchehen können, von Gott nur als dem Gottmenſchen vollbracht wurde [2])? Dieß iſt der Hauptpunct der Frage, deren Löſung Anſelm verſuchte, und das Hauptmoment der Antwort, die er gibt, iſt in dem Saze enthalten, daß die Welt, wegen der auf ihr liegenden Schuld der Sünde, nicht anders erlöst werden konnte. An dem Begriff der Sünde hängt alſo dieſe neue Satisfactionstheorie [3]), den Be-

---

fallen laſſen, ſie ſollen nur in das angemeſſene untergeordnete Verhältniß zu den Vernunftgründen geſetzt werden: *Deinde ut ipsum quasi corpus veritatis plus niteat, istae convenientiae quasi picturae corporis sunt exponendae.*

1) L. I, 6.

2) Daher alſo die Frage: *Cur Deus homo? qua scilicet ratione vel necessitate Deus homo factus sit, et morte sua, sicut nos credimus et confitemur, mundo vitam reddiderit, cum hoc aut per aliam personam, sive angelicam sive humanam, aut sola voluntate facere potuerit (cum sit omnipotens* I, 2)? I, 1.

3) I, 10.: *Necessaria est homini peccatorum remissio, ut*

griff der Sünde aber beſtimmt Anſelm als die Vorenthaltung deſſen, was man Gott ſchuldig iſt [1]). Schuldig aber iſt der Menſch Gott alles, was in die Sphäre ſeines freien Willens fällt, da der Wille jeder vernünftigen Creatur dem Willen Gottes ſchlechthin unterworfen ſeyn muß. Nur durch den Willen, die rechte Beſchaffenheit deſſelben (**justitia, sive rectitudo voluntatis**), kann der Menſch Gott gefallen. Wer alſo Gott die Ehre nicht gibt, die er ihm auf dieſe Weiſe ſchuldig iſt, entzieht Gott, was ihm gehört, und entehrt (**exhonorat**) Gott, oder ſündigt. Solange der Menſch das Geraubte Gott nicht erſtattet (**non solvit, quod rapuit**), haftet an ihm die Schuld der Sünde. Die Tilgung derſelben aber beſteht nicht blos darin, daß das Genommene zurückgegeben wird, ſondern es muß für die zugefügte Beleidigung noch mehr gegeben werden, als genommen worden iſt. Das iſt die Satisfaction, die jeder Sünder Gott leiſten muß. Da nun der Menſch Sünder iſt, wie kann er dieſe doppelte Satisfaction leiſten, um von der Schuld der Sünde und ihren Folgen befreit zu werden? Es iſt klar, daß er für ſich ſelbſt eine ſolche Satisfaction nicht leiſten kann. Da der Menſch ſchlechthin alles, was er mit ſeinem freien Willen leiſten kann, Gott ſchuldig iſt, ſo leiſtet er auch im beſten Falle immer nur das, was er ohnedieß Gott ſchuldig iſt, was alſo keineswegs zur Tilgung einer ſchon begangenen Sünde dienen kann [2]). Dieſes Unvermögen des Menſchen

---

ad beatitudinem perveniat. I, 11.: *quaerendum est igitur, qua ratione Deus dimittat peccata hominibus, et ut hoc faciamus, apertius videmus prius, quid sit peccare, et pro peccato satisfacere.*

1) *Non aliud peccare, quam Deo non reddere debitum* I, 11.

2) I, 20.: *Si me ipsum et quidquid possum, etiam quando non pecco, illi debeo, ne peccem, nihil habeo, quod pro peccato illi reddam.*

fällt noch klarer in die Augen, wenn man die Größe und das Gewicht der Sünde bedenkt, daß nämlich der Wille Gottes dem Menſchen höher ſeyn und mehr gelten muß, als alles, was nicht Gott iſt, folglich ſelbſt in dem Fall nicht übertreten werden darf, wenn die ganze Welt und alles, was nicht Gott iſt, darüber zu Grunde gehen müßte [1]). Kann nun ſchon jede einzelne Sünde für ſich durch die ganze Welt nicht aufgewogen werden, wie kann der Menſch Gott genug thun, wenn es zum Begriff der Genugthuung gehört, daß das, was Gott zurückgegeben wird, mehr beträgt, als das, wofür er die Sünde nicht hätte begehen ſollen [2]). Dieſes Unvermögen, Gott zurückzugeben, was Gott gebührt, iſt die eigene Schuld des Menſchen, und es kann ihn vor Gott nicht entſchuldigen, da die Wirkung der Sünde keine Entſchuldigung für die begangene That ſeyn kann. Aber ebendeswegen befindet ſich der Menſch, als Sünder, in dem Zuſtande abſoluter Unmöglichkeit, ſelig zu werden [3]).

Kann nun aber hier nicht die Liebe und Barmherzigkeit ſo eingreifen, daß dem Menſchen, ohne Strafe oder Genugthuung für die Gott entzogene Ehre, die Sünden vergeben werden? Dieß iſt unmöglich, da eine völlig freie Vergebung der Sünde, ohne Strafe und Genugthuung, eine Unordnung für das göttliche Reich zur Folge hätte [4]). Die Ungerechtigkeit würde, wenn die Sünde weder durch Genugthuung ge-

---

1) I, 21.: *Quid, si necesse esset, aut totum mundum et quidquid Deus non est, perire et in nihilum redigi, aut te facere parvam rem contra voluntatem Dei? —*

2) I, 21.: *Patet, quia secundum quantitatem exigit Deus satisfactionem, non ergo satisfacis, si non reddis aliquid majus, quam sit id, pro quo peccatum facere non debueras.*

3) I, 24.

4) I, 12.: *Deum non decet aliquid in suo regno inordinatum dimittere.*

tilgt noch beſtraft wird, alſo keinem Geſeze unterworfen iſt, größere Freiheit genießen, als die Gerechtigkeit, was an ſich ſchon ein Widerſpruch iſt, aber ebenſo groß wäre der Widerſpruch der göttlichen Gerechtigkeit ſelbſt, wenn das Geſchöpf dem Schöpfer die ihm gebührende Ehre entzöge, ohne für das Entzogene genugzuthun. Da nichts größer und beſſer als Gott iſt, ſo iſt auch nichts gerechter, als die die Ehre Gottes in der Ordnung der Welt erhaltende Gerechtigkeit, welche nichts anders, als Gott ſelbſt iſt. Fordert alſo die Idee der göttlichen Gerechtigkeit die Aufrechthaltung der Ehre Gottes, ſo muß entweder Genugthuung geleiſtet, oder die Strafe vollzogen werden [1]). Auch die Vollziehung der Strafe dient, wie die Genugthuung zur Herſtellung der Ehre Gottes, da durch das Eine, wie durch das Andere, die Ordnung und Schönheit des Univerſums erhalten wird, und Gott durch die Strafe ſich dem Menſchen, als ſeinem Herrn, zu erkennen gibt, als welchen ihn mit freiem Willen anzuerkennen er ſich weigerte [2]). Warum nun aber Gott, wenn

---

1) I, 13.

2) I, 14.: *Deus invitum sibi torquendo subjicit, et sic se dominum ejus esse ostendit, quod ipse homo voluntate fateri recusat. In quo considerandum, quia sicut homo peccando rupit, quod Dei est, ita Deus puniendo aufert, quod hominis est.* — C. 15.: *Ipsa namque perversitatis spontanea satisfactio, vel a non satisfaciente poenae exactio in eadem universitate locum tenent suum et ordinis pulcritudinem. Quas si divina sapientia, ubi perversitas rectum ordinem perturbare nititur, non adderet, fieret in ipsa universitate, quam Deus debet ordinare, quaedam ex violata ordinis pulcritudine deformitas, et Deus in sua dispositione videretur deficere. Quae duo quoniam, sicut sunt inconvenientia, ita sunt impossibilia, necesse est, ut omne peccatum aut satisfactio aut poena sequatur.*

doch auch durch die Vollziehung der Strafe der durch die Ehre Gottes gebotene Zweck erreicht werden kann, gleichwohl durch Genugthuung die Sünde zu tilgen beſchloß, motivirt Anſelm durch zwei Momente, die ſehr heterogener Natur zu ſeyn ſcheinen. Wenn er ſich darauf beruft, daß Gott keine vernünftige Natur völlig zu Grunde gehen laſſen könne, daß er den Zweck, für welchen er die Menſchen geſchaffen habe, auch vollenden müſſe, und eine ſo erhabene Natur, wie die menſchliche, nur zur Verherrlichung Gottes geſchaffen ſeyn könne [1]), ſo iſt dieß unſtreitig ein der Vernunft vollkommen einleuchtender Grund. Allein Anſelm ſelbſt ſcheint ihn nicht als das Hauptmoment betrachtet zu haben, da er ihn erſt an einem ſpätern Orte erwähnt, und an der Stelle, wo ihn der Gang ſeiner Entwicklung auf dieſen Punct führt, den eigentlichen Grund nicht aus der Menſchenwelt, ſondern der Engelwelt nimmt. Es iſt dieß die auguſtiniſche Idee, daß die Zahl der gefallenen Engel durch die erlösten Menſchen wieder habe ergänzt werden müſſen. Für die vernünftige Natur, die in der Anſchauung Gottes ſelig iſt, oder ſelig werden ſoll, muß, ſo führt Anſelm dieſe Idee weiter aus [2]),

---

1) II, 4.: *Ex his est facile cognoscere, quoniam aut hoc de humana natura perficiet Deus, quod incoepit, aut in vanum fecit tam sublimem naturam ad tantum bonum. At si nihil pretiosius agnoscitur Deus fecisse, quam rationalem naturam ad gaudendum de se, valde alienum est ab eo, ut ullam rationalem naturam penitus perire sinat. Necesse est ergo, ut de humana natura perficiat, quod incoepit.*

2) I, 16.: *Rationalem naturam — in quodam rationabili et perfecto numero praescitam esse a Deo — non est dubitandum. — In imperfecto numero remanebit rationalis natura, quae in numero perfecto praescita est, quod esse non potest.*

auch eine beſtimmte, in der Vernunft gegründete, Zahl, die weder erhöht noch vermindert werden kann, feſtgeſezt ſeyn. Denn entweder weiß Gott nicht, in welcher Zahl ſie am beſten exiſtirt, was falſch iſt, oder wenn er es weiß, ſo wird er ſie auch in dieſer Zahl wirklich exiſtiren laſſen. Da nun die gefallenen Engel zu der von Anfang an beſtimmten Zahl gehörten, ſo muß ihre Zahl nothwendiger Weiſe wiederhergeſtellt werden, damit die vernünftige Natur nicht in einer unvollkommenen Zahl exiſtirt. Aus den Engeln ſelbſt aber kann ſie nicht ergänzt werden. Die Wiederherſtellung der gefallenen Engel iſt ohnedieß undenkbar, aber auch durch andere Engel können ſie nicht erſezt werden, da die ſpäter geſchaffenen Engel den Engeln, wie ſie urſprünglich waren, nicht vollkommen gleich ſeyn können, ſofern ſie, ohne noch die Strafe der Sünde factiſch vor ſich zu ſehen, im Guten beharrt haben würden, was bei denen, die erſt in der Folge in ihre Stelle treten ſollten, als etwas unmögliches von ſelbſt hinweggefallen wäre, obgleich es einen ſehr wichtigen Unterſchied ausmacht [1]). Nur aus der Menſchheit konnte daher die urſprünglich in ihrer Einheit vollendete Zahl wieder ergänzt werden, und der Menſch iſt ebendeswegen, um in die Stelle der gefallenen Engel einzutreten, von Gott ohne Sünde geſchaffen worden. So hoch aber dadurch die menſchliche Natur geſtellt iſt, ſo fehlt ihr doch die ſelbſtſtändige Würde, wenn ſie den Zweck ihres Daſeyns nicht in ſich ſelbſt, ſondern in andern Weſen hat. Anſelm ſucht jedoch das Eine mit dem Andern dadurch auszugleichen, daß er annimmt, die Zahl der erlösten Menſchen ſey größer, als die Zahl der gefallenen Engel, worin die Vorausſezung enthalten iſt, daß der Menſch von Anfang an nicht blos als Stellvertreter der

---

1) I, 17.: *Non enim pariter laudabiles sunt, si stans in veritate et qui nullam novit peccati poenam, et qui eam semper adspicit aeternam.*

Engel, ſondern auch für ſich ſelbſt zu einem Bürger des himmliſchen Staats, der **superna civitas**, beſtimmt iſt [1]).

Iſt nun der Menſch von Gott dazu geſchaffen, um die Stelle der gefallenen Engel in dem himmliſchen Staat einzunehmen, ſo fragt ſich, wie der Menſch, der geſündigt und Gott für die Sünde nicht genuggethan hat, den Engeln, die ohne Sünde ſind, gleich ſeyn kann? Die Antwort liegt nur in dem Begriff der Satisfaction, wie derſelbe ſchon beſtimmt worden iſt. Zum Begriff der Satisfaction gehört es, daß Gott für die Sünde des Menſchen etwas gegeben wird, was mehr iſt, als alles, was auſſer Gott iſt. Wer aber aus dem Seinigen Gott etwas geben will, was alles Gott Untergeordnete übertrifft, muß ſelbſt größer ſeyn, als alles, was nicht Gott iſt [2]). Größer aber, als alles, was nicht Gott

1) I, 18.: *Si angeli, antequam quidam illorum caderent, erant in illo perfecto, de quo diximus, numero, non sunt homines facti, nisi pro restauratione angelorum perditorum, et palam est, quia non erant plures. Si autem ille numerus non erat in illis omnibus angelis, complendum est de hominibus et quod perlit, et quod prius deerat, erunt electi homines plures reprobis angelis, et sic dicemus, quia non fuerunt homines facti tantum ad restaurandum numerum imminutum, sed etiam ad perficiendum nondum perfectum.* (Daß dieß letztere anzunehmen iſt, zeigt Anſelm im Folgenden). *Restat ergo, ut non completa in illo primo numero angelorum superna civitas, sed de hominibus complenda fuisse dicatur. Quae si rata sunt, plures erunt electi homines, quam sint reprobi angeli. — Et colligitur ex utraque translatione* (den beiden Ueberſetzungen der Stelle 5 Moſ. 33, 3. *juxta numerum angelorum Dei* und *juxta numerum filiorum Israel*) *quia tot homines assumentur, quot remanserunt angeli. Unde tamen non sequitur, quamvis perditi angeli ex hominibus restaurandi sint, tot angelos cecidisse, quot perseverarunt.*

2) II, 6.

iſt, iſt nur Gott. Nur Gott kann alſo dieſe Satisfaction leiſten, leiſten aber ſoll ſie nur der Menſch, weil es ja ſonſt keine Satisfaction für den Menſchen wäre, folglich kann ſie nur von Gott, ſofern er Menſch iſt, dem Gottmenſchen, geleiſtet werden [1]). Wie kann aber Gott Menſch werden? Der Begriff des Gottmenſchen erfordert, daß derſelbe ſowohl vollkommener Gott, als vollkommener Menſch iſt, weil die Satisfaction von ihm nicht geleiſtet werden könnte, wenn er nicht Gott wäre, und nicht geleiſtet werden dürfte, wenn er nicht Menſch wäre. Gott muß alſo die menſchliche Natur annehmen, würde er ſich aber mit einem neugeſchaffenen, nicht aus Adams Geſchlecht ſtammenden, Menſchen vereinigen, ſo würde die von ihm geleiſtete Satisfaction nicht die Satisfaction des von Adam abſtammenden Menſchengeſchlechts ſeyn. Nur aus Adams Geſchlecht kann demnach der für die Sünden der Menſchen Satisfaction leiſtende Gottmenſch Menſch ſeyn, daraus folgt aber nicht, daß er auf die gewöhnliche Weiſe der Menſchen erzeugt ſeyn muß. Gott kann auf vierfache Weiſe einen Menſchen ſchaffen, entweder aus Mann und Weib durch die Vermiſchung der Geſchlechter, wie gewöhnlich geſchieht, oder ohne Mann und Weib, wie Adam entſtund, oder vom Mann ohne Weib, wie er die Eva ſchuf, oder vom Weib ohne Mann, welcher leztere Fall, als ein gleichfalls der göttlichen Allmacht möglicher, an dem von einer Jungfrau gebornen Gottmenſchen verwirklicht werden ſollte [2]). Wie auf dieſe Weiſe der Gottmenſch ſeiner menſch-

---

1) II, 6.: *Si ergo, sicut constat, necesse est, ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet, nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi Deus, nec debet nisi homo, necesse est ut eam faciat Deus homo.*

2) Dazu kommen noch die Analogien: *Si virgo erat, quae causa fuit humano generi totius mali, multo magis decet, ut virgo sit, quae causa erit totius boni — si mulier,*

lichen Seite nach beſtimmt worden iſt, ſo muß er auch der göttlichen Seite nach näher beſtimmt werden. Anſelm zeigt daher, warum unter den drei Perſonen der göttlichen Dreieinigkeit die Menſchwerdung nur dem Sohn zukommen konnte. Durch die Menſchwerdung einer der beiden andern Perſonen wären zwei Söhne entſtanden, deren Unterſchied eine Ungleichheit in das Trinitätsverhältniß gebracht hätte, und die Menſchwerdung des Vaters hätte noch überdieß ein Enkelverhältniß ganz eigener Art zur Folge gehabt. Wenn nun dieſer Gottmenſch für die Menſchen genugthun ſollte, ſo mußte er etwas, was er Gott nicht ſchuldig war, was aber zugleich mehr war, als alles, was unter Gott ſteht, Gott zu geben haben. Der Gehorſam, welchen er durch ſeine vollkommene Unterwerfung unter den Willen Gottes leiſtete, konnte dieß nicht ſeyn, weil jede vernünftige Creatur dieſen Gehorſam Gott ſchuldig iſt. Zu ſterben aber war er nicht ſchuldig, weil er ohne Sünde war, gleichwohl aber konnte er ſterben, da er, vermöge ſeiner Allmacht, die Macht hatte, ſeine Seele hinzugeben und wieder zu nehmen. Wie ihm dieß die Fähigkeit gab, Genugthuung zu leiſten, ſo wurde durch ſeinen Tod die Genugthuung in das angemeſſene Verhältniß zum Sündenfall geſezt. So leicht der Menſch durch die Sünde vom Teufel ſich beſiegen ließ, um Gott ſeine Ehre zu entziehen, ſo ſchwer mußte es ihm werden, den Teufel zur Ehre Gottes zu beſiegen. Größeres und Schwereres kann aber der Menſch zur Ehre Gottes nichts übernehmen, als den Tod, und auf keine andere Weiſe, als durch den Tod ſich vollkommen Gott übergeben [1]). Indem nun der Gottmenſch auf

---

quam fecit Deus de viro sine femina, facta est de virgine, convenit valde, ut vir quoque, qui fiet de femina, sine viro fiat de virgine.

1) II, 11.: *Annon est dignum, quatenus, qui se sic abstulit Deo peccando, ut se plus auferre non posset, sic se*

dieſe Weiſe den Tod übernahm, hatte ſein Leben einen ſo hohen Werth, daß es zur Genugthuung der Sündenſchuld der ganzen Welt hinreichte [1]). Daher konnte ſein Tod nichts anders zur Folge haben, als die Erlöſung der Menſchheit.

Eigentlich hat die Anſelm'ſche Deduction ſchon hier ihren natürlichen Endpunct erreicht. Da der Tod des Gottmenſchen von Anfang an für keinen andern Zweck übernommen werden konnte, als den der Genugthuung, ſo mußte der Menſch, nachdem die oben genannten Bedingungen erfüllt waren, unter welchen er von der Schuld der Sünde befreit werden konnte, von ſelbſt in ſein natürliches Verhältniß zu Gott wieder eintreten, welchem zufolge der Menſch, als vernünftige Creatur, dazu von Gott geſchaffen iſt, die ſeiner Gerechtigkeit entſprechende Seligkeit zu erhalten [2]). Anſelm

---

det Deo satisfaciendo, ut magis se non possit dare? — Nihil autem asperius aut difficilius potest homo ad honorem Dei sponte et non ex debito pati, quam mortem, et nullatenus se ipsum potest homo magis dare Deo, quam cum se morti tradit ad honorem illius. Talem ergo oportet eum esse, qui pro peccato hominis satisfacere volet, ut mori possit, si velit — talem — qui nec ex necessitate moriatur, quoniam erit omnipotens, nec ex debito, quia nunquam peccator erit, et mori possit ex libera voluntate, quia necessarium erit.

1) II, 17.: *Vitam hujus hominis tam sublimem tum pretiosam apertissime probasti, ut sufficere possit ad solvendum, quod pro peccatis totius mundi debetur, et plus in infinitum.* Vgl. II, 14.: *Plus est bonum* (das Leben des Gottmenſchen) *incomparabiliter, quam sint ea peccata mala, quae sine aestimatione superat ejus interemtio. — Putasne, tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum, quod debetur, pro peccatis totius mundi? Immo plus potest in infinitum.*

2) II, 1.: *Rationalem naturam a Deo factam esse justam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet.* Dieſe

ſtellt nun aber die Sache noch ſo dar, wie wenn der Tod des Gottmenſchen ſich zunächſt nur auf ihn ſelbſt bezogen hätte. Ein ſo großes Geſchenk, wie das vom Sohn Gott freiwillig dargebrachte war, durfte nicht unerwiedert bleiben. Der Vater mußte dem Sohn etwas dagegen geben; hätte er nicht gewollt, ſo wäre es mit ſeiner Gerechtigkeit, hätte er nicht gekonnt, mit ſeiner Allmacht im Widerſpruch geweſen. Wer aber einem andern etwas gibt, gibt ihm entweder, was er nicht hat, oder erläßt ihm, was er von ihm fordern kann. Der Sohn hatte ja aber zuvor ſchon alles, was der Vater hat, und war dem Vater nie etwas anderes ſchuldig, was ihm hätte erlaſſen werden müſſen. Was konnte ihm alſo gegeben, was erlaſſen werden? Und doch hätte der Sohn, wenn ein ſo großer und ſo verdienter Lohn weder ihm, noch einem andern gegeben worden wäre, ein ſo großes Werk umſonſt vollbracht, was ſich nicht denken läßt. Was alſo dem Sohn nicht gegeben werden konnte, mußte einem andern gegeben werden, und die Gerechtigkeit forderte es, daß der Vater das dem Sohn Gebührende dem gab, welchem der Sohn es geben wollte [1]), alſo den Menſchen, zu deren Erlöſung der Sohn Menſch geworden iſt [2]). So gleicht ſich

---

Gerechtigkeit hatte der Menſch an ſich ſchon, wenn er nicht ſündigte. *Justum fecit ad aeternam beatitudinem* II, 2.

1) II, 19.: *Justum et necessarium intelligo, ut cui voluerit dare filius, a patre reddatur, quia et filio quod suum est dare licet, et pater, quod debet, nonnisi alii reddere potest.*

2) II, 19.: *Quibus convenientius fructum et retributionem suae mortis attribueret, quam illis, propter quos salvandos (sicut ratio veritatis nos docuit) hominem se fecit, et quibus moriendo exemplum moriendi propter justitiam dedit, frustra quippe imitatores ejus erunt, si meriti ejus particlpes non erunt? Aut quos justius faciet haeredes debiti, quo ipse non eget, et abundantiae suae*

die Barmherzigkeit Gottes durch die Hingabe des Sohns mit der Gerechtigkeit Gottes, durch die vom Sohn übernommene Genugthuung, auf's ſchönſte aus [1]).

Dieß wäre die Aufgabe, welche Anſelm nach den Hauptmomenten, in welche er am Schluſſe ſeiner Unterſuchung das Ganze zuſammenfaßt, durch ſeine ſpeculativ dialektiſche Theorie löſen wollte. Die Liebe und die Gerechtigkeit Gottes ſollen durch die genugthuende Aufopferung des Sohns in die vollkommenſte Harmonie mit einander gebracht werden. Wollte Gott nach ſeiner Liebe verzeihen, konnte er aber nach ſeiner Gerechtigkeit nicht verzeihen, ſo iſt nun nach beiden Seiten hin die Erlöſung der Menſchen in das angemeſſene Verhältniß zur abſoluten Idee Gottes geſezt. Durch die unendliche Genugthuung, wie ſie nur der Gottmenſch durch den unendlichen Werth ſeines Lebens für die unendliche Schuld der Sünde leiſten konnte, iſt der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geſchehen. Auf der andern Seite aber iſt derſelbe Act auch der höchſte Beweis der göttlichen Liebe, nicht blos ſofern das Motiv der Aufopferung des Sohns nur die Liebe geweſen

---

plenitudinis, quam parentes suos et fratres, quos adspicit tot et tantis debitis obligatos egestate tabescere in profundo miseriarum, ut eis dimittatur, quod pro peccatis debent, et detur, quo propter peccata carent?

1) II, 20.: *Misericordiam vero Dei, quae tibi perire videbatur cum justitiam Dei et peccatum hominis considerabamus, tam magnam tamque concordem justitiae invenimus, ut nec major nec justior cogitari possit. Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori tormentis aeternis damnato, et unde se redimat, non habenti, Deus pater dicit: accipe Unigenitum meum et da pro te, et ipse filius: tolle me et redime te. — Quid etiam justius, quam ut ille, cui datur pretium majus omni debito, si debito datur affectu, dimittat omne debitum?*

ſeyn kann, ſondern auch deswegen, weil es von Seiten Gottes nur Sache der Gnade und Barmherzigkeit geweſen ſeyn kann, die von einem andern geleiſtete Genugthuung anzunehmen. Iſt nun aber dieß wirklich der Anſelm'ſchen Theorie auf eine befriedigende Weiſe gelungen, iſt durch ſie die göttliche Liebe mit der göttlichen Gerechtigkeit ſo in Einklang gebracht, daß keines dieſer beiden Momente in ein zu untergeordnetes Verhältniß zu dem andern geſezt iſt? Ein gewiſſer Zweifel muß in dieſer Hinſicht ſchon daraus entſtehen, daß Anſelm das Moment der Liebe und Barmherzigkeit erſt am Schluſſe ſeiner Unterſuchung beſonders erwähnt, als den eigentlichen Ausgangspunct derſelben aber keineswegs die Frage betrachtet, wie die göttliche Liebe mit der göttlichen Gerechtigkeit auszugleichen ſey. Der ganze Gang der Entwicklung zeigt deutlich, daß er eigentlich immer nur das Moment der Gerechtigkeit vor Augen hat, und die Frage, um welche es ſich handelt, nur aus dem Geſichtspunct auffaßt, wie auch ſchon der Titel der Schrift es ausſpricht, wie der göttlichen Gerechtigkeit für die Sünden der Menſchen nicht blos ein Aequivalent, ſondern noch mehr als ein Aequivalent habe gegeben werden können? Daher kann auch der Hauptpunct, welcher in Betracht kommt, wenn die Anſelm'ſche Theorie ihrem innern Werth nach gewürdigt werden ſoll, nur die Frage ſeyn, ob ſie nicht das Moment der Gerechtigkeit zu einſeitig, oder auf eine ſo ausſchließende Weiſe hervorhebt, daß die Verſöhnung des Menſchen mit Gott einzig nur als ein nothwendiger Act der, Genugthuung heiſchenden, Gerechtigkeit, nicht aber als eine freie That der verzeihenden göttlichen Liebe erſcheinen kann? Es iſt nämlich ſogleich zu ſehen, daß in demſelben Verhältniß, in welchem die genugthuende Aufopferung des Sohns um Gottes ſelbſt willen nothwendig war, die freie, in der Liebe Gottes liegende Rückſicht auf den Menſchen hinwegfällt, und Gott in dem von dem Gottmenſchen vollbrachten Werke der Erlöſung nicht ſowohl den Menſchen,

als vielmehr nur ſich ſelbſt mit ſich verſöhnte. Wiefern behauptet alſo Anſelm, daß Gott an ſich, oder um ſeiner ſelbſt willen die Menſchen nicht anders erlöſen konnte? Iſt die Sünde, wie Anſelm ihren Begriff beſtimmt, eine Verlezung der Ehre Gottes, ſo folgt hieraus von ſelbſt die abſolute Nothwendigkeit der Wiederherſtellung der Ehre Gottes. Daß dieß eine abſolute Forderung der göttlichen Gerechtigkeit iſt, behauptet Anſelm mit Recht [1]). Kann nun aber die Wiederherſtellung der Ehre Gottes nicht anders geſchehen, als auf dem Weg der Genugthuung, ſo muß auch die Menſchwerdung Gottes und die Genugthuung durch den Gottmenſchen aus dem Geſichtspunct abſoluter Nothwendigkeit betrachtet werden. Das ganze Werk der Erlöſung erfolgte nicht um des Menſchen willen, ſondern vermöge einer innern, im Weſen Gottes ſelbſt gegründeten Nothwendigkeit. Nimmt man aber an dieſer Behauptung Anſtoß, ſo muß man auf die Prämiſſe zurückgehen, aus welcher ſie ſich als nothwendige Folgerung ergibt, und die Frage unterſuchen, ob durch die Sünde die Ehre Gottes an ſich verlezt wird, oder nur äuſſerlich, alſo nur ſcheinbar? Das Leztere iſt wirklich die ausdrückliche Behauptung Anſelm's. Der Ehre Gottes kann an ſich etwas

---

1) I, 13.: *Nihil minus tolerandum est in rerum ordine, quam ut creatura creatori debitum honorem auferat, non solvat, quod aufert. — Nihil autem injustius toleratur, quam quo nihil minus est tolerandum. — Item si Deo nihil majus aut melius est, nihil justius, quam quae honorem illius servat in rerum dispositione summa justitia, quae non est aliud, quam ipse Deus. — Nihil ergo servat Deus justius, quam suae dignitatis honorem. — Necesse est ergo, ut aut ablatus honor solvatur aut poena sequatur, alioquin aut sibi ipsi Deus justus non erit, aut ad utrumque impotens erit, quod nefas est vel cogitare. — Nihil rationabilius dici posse intelligo.*

weder gegeben noch genommen werden, ſie iſt an ſich unwandelbar und unveränderlich. Da aber die Creatur ihren freien Willen hat, ſo kann ſie, ſo weit es von ihr abhängt, die Ehre Gottes verlezen und die Ordnung und Schönheit des Univerſums ſtören, obgleich an ſich die Macht und Würde Gottes auf keine Weiſe verlezt und beeinträchtigt werden kann [1]). Wird aber durch die Sünde die Ehre Gottes nicht an ſich verlezt, iſt daher auch jede einzelne Sünde nicht nach dem durch ſie hervorgebrachten objectiven Erfolg, ſondern nur nach der Subjectivität deſſen, der ſie begeht, zu beurtheilen, ſo fällt der objective Grund hinweg, aus welchem Anſelm jede Sünde als eine unendliche Schuld betrachtet, die auf keine andere Weiſe getilgt werden kann, als dadurch, daß Gott für ſie etwas gegeben wird, was größer iſt, als alles, was auſſer Gott iſt. Wird aber die Sünde nicht unter den objectiven Geſichtspunct geſtellt, ſo fällt auch der, nur unter Vorausſezung derſelben für nothwendig erkannte, Weg der Genugthuung hinweg, und es läßt ſich, wenn die Sache von

1) I, 15.: *Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. Idem namque ipse sibi honor est incorruptibilis et nullo modo mutabilis. Verum quando unaquaeque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat, Deo obedire et eum dicitur honorare, et hoc maxime rationalis natura, cui datum est, intelligere, quid debeat. Quae cum vult, quod debet, Deum honorat, non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se ejus voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et ejusdem universitatis pulcritudinem, quantum in ipsa est, servat. Cum vero non vult, quod debet, Deum, quantum ad illam pertinet, inhonorat, quoniam non subdit se sponte illius dispositioni et universitatis ordinem et pulcritudinem, quantum in se est, perturbat, licet potestatem aut dignitatem Dei nullatenus laedat aut decoloret. — Palam est ergo, quia Deum, quantum in*

dieſer Seite betrachtet wird, kein Grund angeben, warum Gott nicht, ohne Beeinträchtigung ſeiner Gerechtigkeit, vermöge ſeiner freien Liebe die Sünden der Menſchen ſollte vergeben können. Sollte aber Anſelm ſeine ganze Theorie auf eine ſo ſchwankende, ſich von ſelbſt wieder aufhebende, Grundlage gebaut haben? Es läßt ſich dieß kaum denken, unſtreitig aber gibt es in ſeiner ganzen Unterſuchung kaum einen andern ſchwierigern Punct, als die Frage, ob durch die Sünde der Menſchen die Ehre Gottes an ſich verlezt werde, oder nicht? Er ſchwankt hierüber ſo, daß er von der einen Seite ſich immer wieder auf die andere wendet. Unmittelbar, nachdem er die Frage verneint hat, fährt er wieder ſo fort: „So wenig etwas, das unter dem Himmel iſt, dem Himmel entfliehen kann, ſo daß es nicht mehr unter dem Himmel wäre, ebenſo wenig kann jemand der Unterwerfung unter Gottes Willen und ſeiner Ordnung entgehen, denn will er dem befehlenden Willen nicht gehorchen, ſo fällt er dem ſtrafenden anheim. Beide aber, ſowohl die freiwillige Erſtattung, als die gewaltſame Unterwerfung, haben ihre weſentliche Stelle in der Weltordnung und der Schönheit derſelben [1]).“ „Es iſt unmöglich,“ ſagt Anſelm in demſelben Zu-

---

ipso est, nullus potest honorare vel exhonorare, sed quantum in se est, hoc aliquis facere videtur, cum voluntatem suam voluntati ejus subjicit aut subtrahit.

1) I, 15.: *Si enim ea, quae coeli ambitu tenentur, vellent non esse sub coelo, aut elongari a coelo, nullatenus possent nisi sub coelo esse, nec fugere coelum nisi appropinquando coelo. Nam et unde, et quo et qua irent, sub coelo essent, et quanto magis a qualibet parte coeli elongarentur, tanto magis appositae parti appropinquarent. Ita quamvis homo, vel malus angelus, divinae voluntati et ordinationi subjacere nolit, non tamen eam fugere valet, quia si vult fugere de voluntate jubente, currit sub voluntatem punientem. Et si quaeris,*

ſammenhang, „daß Gott ſeine Ehre verliere. Denn entweder erſtattet der Sünder freiwillig, was er ſchuldig iſt, oder Gott nimmt es von ihm wider ſeinen Willen. Denn entweder leiſtet der Menſch Gott die ſchuldige Unterwerfung aus freiem Willen, ſey es durch Nichtſündigen, oder ſey es, daß er, was er geſündigt, gut macht, oder Gott unterwirft ihn ſich mit Gewalt und wider Willen, und beweist ſich ſo als ſeinen Herrn, als welchen ihn freiwillig anzuerkennen der

---

qua transit, nonnisi sub voluntate permittente, et hoc ipsum, quod perverse vult aut agit, in universitatis praefatae ordinem et pulcritudinem summa sapientia convertit. Ipsa namque perversitatis spontanea satisfactio u. ſ. w. (ſ. oben S. 16. — *poena sequatur*). Vgl. c. 14.: *Deum impossibile est, honorem suum perdere, aut enim peccator sponte solvit, quod debet, aut Deus ab invito accipit. Nam aut homo debitam subjectionem Deo sive non peccando, sive quod peccat, solvendo, voluntate spontanea exhibet, aut Deus eum invitum sibi torquendo subjicit, et sic se dominum ejus esse ostendit, quod ipse homo voluntate fateri recusat. In quo considerandum, quia sicut homo peccando rapit, quod Dei est, ita Deus puniendo aufert, quod hominis est. Quippe non solum id ipsum alicujus esse dicitur, quod jam possidet, sed quod in ejus potestate est, ut habeat. Quoniam ergo homo ita factus est, ut beatitudinem habere posset, si non peccaret, cum propter peccatum beatitudine et omni bono privatur, de suo, quamvis invitus, solvit, quod rapuit, quia licet Deus hoc ad usum sui commodi non transferat, quod aufert, sicut homo, pecuniam, quam alii aufert, in suam convertit utilitatem, hoc tamen, quod aufert, utitur ad suum honorem per hoc, quia aufert. Auferendo enim peccatorem, et quae illius sunt, subjecta sibi esse probat.* Vgl. c. II.: *Sic ergo debet omnis, qui peccat, honorem, quem rapuit, Deo solvere, et haec est satisfactio, quam omnis peccator debet Deo facere.*

Menſch ſich weigerte." Kann Gott ſeine Ehre blos deswegen nicht verlieren, weil der Menſch der Macht Gottes nicht entgehen kann, ſo iſt klar, daß die Verlezung der Ehre Gottes nicht an ſich, ſondern nur in Beziehung auf die aus ihr hervorgehenden Folgen geläugnet wird, ſofern die Wiederherſtellung der Ehre Gottes ſo nothwendig iſt, als die Erhaltung der Weltordnung überhaupt, und in dieſer ſchon urſprünglich geſezt und begriffen iſt. Kann aber die Ehre Gottes actuell wiederhergeſtellt werden, ſo muß ſie auch actuell entzogen ſeyn, und es kann daher auch alles, was zur Wiederherſtellung der Ehre Gottes dient, nur in Folge einer abſoluten göttlichen Nothwendigkeit geſchehen, zur Realiſirung der Idee der **summa justitia**, die das Weſen Gottes iſt, oder das abſolute Geſez der Weltordnung (der **rerum dispositio I, 13.**). Auf die Idee einer abſoluten Nothwendigkeit, als die Grundlage der Anſelm'ſchen Theorie, kommen wir demnach auch hier wieder zurück, wird aber dieſe Nothwendigkeit nicht ebendadurch aufgehoben, daß die wirkliche Vollziehung der Strafe nicht der einzige Weg zur Herſtellung der Ehre Gottes iſt, ſondern an die Stelle derſelben, alſo doch nur zur Ausgleichung der Liebe mit der Gerechtigkeit, die Genugthuung durch einen andern geſezt wird? Allein auch ſo kommen wir aus dem Kreiſe der Nothwendigkeit nicht heraus. Denn warum übernimmt Gott, ſtatt die Strafe wirklich zu vollziehen, die Genugthuung ſelbſt als Gottmenſch? Nicht, um ſeine zur Schonung geneigte Liebe mit ſeiner ſtrafenden Gerechtigkeit in Einklang zu bringen, oder nicht aus Liebe und Barmherzigkeit gegen die Menſchen, ſondern nur aus einem in ſeinem eigenen Weſen liegenden Grunde. Gott ſchuf die Menſchen mit dem Vorſaz, aus ihnen die Zahl der gefallenen Engel zu ergänzen. Die Zahl der gefallenen Engel aber zu ergänzen, iſt ſchlechthin nothwendig, da in der göttlichen Allmacht kein Grund liegen kann, die vollkommene Zahl, welche Gott für die Schöpfung

der vernünftigen Natur feſtgeſezt hat, unvollendet zu laſſen. Gott würde alſo mit der Idee ſeines eigenen Weſens in Widerſpruch kommen, wenn er nicht factiſch realiſirte, was er ideell zu realiſiren ſich vorgenommen hat [1]). Kann nun aber der göttliche Vorſaz nicht anders realiſirt werden, als dadurch, daß Gott ſelbſt zur Genugthuung für die Sünden der Menſchen Menſch wird, ſo iſt klar, daß die Menſchwerdung Gottes und die Genugthuung durch den Gottmenſchen durch eine im Weſen Gottes ſelbſt gegründete Nothwendigkeit bedingt iſt, daß die Menſchwerdung und die Genugthuung die nothwendigen Momente ſind, durch welche Gott den Begriff ſeines eigenen Weſens realiſirt, er würde nicht ſeyn, was er ſeinem Begriff nach ſeyn ſoll, die abſolute Vernunft und die abſolute Macht, wenn er nicht realiſirte, was in der göttlichen **ratio** von Anfang an zur Realität beſtimmt iſt. Man ſage nicht, es hänge hier alles nur an der für die

1) I, 16.: ***Deum constat, proposuisse, ut de humana natura, quam fecit sine peccato, numerum angelorum, qui ceciderunt, restitueret. Rationalem naturam, quae Dei contemplatione beata vel est, vel futura est, in quodam rationabili et perfecto numero praescitam esse a Deo, ita ut nec majorem nec minorem illum esse doceat, non est dubitandum. Aut enim nescit Deus, in quo numero melius eam deceat constitui, quod falsum est, aut si scit, in eo illam constituet, quem ad hoc decentiorem intelliget. Quapropter aut angeli illi, qui ceciderunt, facti erant ad hoc, ut essent intra illum numerum, aut quia extra illum numerum permanere non potuerunt, ex necessitate ceciderunt, quod absurdum est opinari. Quoniam ergo de illo numero esse debuerunt aut restaurandus est ex necessitate numerus eorum, aut in imperfecto numero remanebit rationalis natura, quae in numero perfecto praescita est, quod esse non potest. Necesse est ergo eos de humana natura (restaurari), quonium non est alia, de qua possint restaurari.***

Anſelm'ſche Satisfactionstheorie unweſentlichen Idee der Ergänzung der Engel durch die Menſchen, auch abgeſehen von dieſer Idee behauptet Anſelm, daß der Vorſaz Gottes ſchlechthin realiſirt werden muß. Nun hat Gott die vernünftige Natur dazu geſchaffen, daß ſie durch den Genuß Gottes ſelig werde, alſo muß auch dieſer Zweck und Vorſaz Gottes ſchlechthin realiſirt werden, wenn nicht im göttlichen Weſen ſelbſt ein Mangel entſtehen ſoll [1]). Daß Gott die vernünftige Creatur für den Zweck der abſoluten Beſeligung erſchuf, kann zwar ſeinen Grund nur in der göttlichen Liebe haben, wenn aber die **rationalis natura** ſelbſt, wie Anſelm ſagt, **in quodam rationabili et perfecto numero praescita est a Deo, ita ut nec majorem nec minorem illum esse deceat**, ſo iſt die göttliche Liebe ſelbſt durch die göttliche **ratio** bedingt, was zwar an ſich nicht anders ſeyn kann, aber in dieſem Zuſammenhang doch gleichfalls nur dazu dient, die Menſchwerdung und Genugthuung, ihrem lezten Grunde nach, von einer im Weſen Gottes ſelbſt gegründeten Nothwendigkeit abhängig zu machen. Der höchſte abſolute Grund iſt die göttliche **ratio**, oder, da dieſe nichts anders, als das abſolut Nothwendige zu ihrem Object haben kann, die abſolute Nothwendigkeit, mit welcher Gott die Ideen der abſoluten Vernunft realiſirt. Anſelm kann daher ſelbſt die Frage nicht umgehen, welchen Werth für den Menſchen das Werk der Erlöſung habe, wenn der lezte Grund deſſelben nur eine im Weſen Gottes ſelbſt liegende Nothwendigkeit ſey [2])? Wenn er aber darauf

---

1) II, 4.: *Intelligo jam, necesse est, ut Deus perficiat, quod incoepit, ne aliter, quam deceat, a suo incepto videatur deficere.*

2) II, 5.: *Sed si ita est, videtur quasi cogi Deus necessitate vitandi indecentiam, ut salutem procuret humanam. Quomodo ergo negari poterit, plus hoc propter se facere, quam propter nos? At si ita est, quam gratiam illi*

die Antwort gibt, daß die Nothwendigkeit die Gnade nicht ausſchließe, daß Gott überhaupt nichts mit Nothwendigkeit

---

debemus, pro eo, quod facit propter se? Quomodo etiam nostram imputabimus salutem ejus gratiae, si nos salvat necessitate? Dagegen: *si Deus facit bonum homini, quod incoepit, licet non deceat eum a bono incoepto deficere, totum gratiae debemus imputare, quia hoc propter nos, non propter se, nullius egens incoepit.* Daß dieſer Satz ebenſo gut umgekehrt werden kann, iſt klar. Ebenſo wenig genügt das Folgende: *Non enim illum latuit, quid homo facturus erat, cum illum fecit, et tamen bonitate sua illum creando, sponte se, ut perficeret incoeptum bonum, quasi obligavit.* Die Sünde der Menſchen konnte allerdings Gott nicht abhalten, nach ſeiner Güte den Menſchen zu ſchaffen. Aber auch die göttliche *bonitas* muß durch die göttliche *ratio* bedingt ſeyn, was aber die göttliche *ratio* betrifft, ſo würde Gott nicht ſeyn, was er ſeinem Begriff, d. h. ſeiner *ratio* nach iſt, wenn er nicht die Ideen ſeiner *ratio*, den Begriff ſeines Weſens, alſo auch durch die Schöpfung, durch den *rationabilis et perfectus numerus* der *rationalis natura* realiſirte. *Denique*, fährt Anſelm fort, *Deus nihil facit necessitate, quia nullo modo cogitur, aut prohibetur, aliquid facere. Et cum dicimus, Deum aliquid facere, quasi necessitate vitandi inhonestatem, quam utique non timet, potius intelligendum est, quia hoc facit necessitate servandae honestatis, quae scilicet necessitas non est aliud, quam immutabilitas honestatis ejus, quam a se ipso, et non ab alio habet, et idcirco improprie dicitur necessitas. Dicamus tamen, quia necesse est, ut bonitas Dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine, quod incoepit, quamvis totum sit gratia bonum, quod facit.* Vgl. II, 18.: *Non tamen ulla est in eo faciendi necessitas, aut non faciendi impossibilitas, quia sola operatur in eo voluntas. Quotiens namque dicitur Deus non posse, nulla negatur in eo potestas, sed insuperabilis significatur potentia et fortitudo. Non enim aliud intelligitur, nisi*

thue, weil er, auch was er mit Nothwendigkeit thue, doch immer zugleich mit freiem Willen thue, ſofern es keine Macht gebe, durch die er gezwungen werden könnte, ſo iſt hiedurch nicht geläugnet, daß das Werk der Erlöſung aus göttlicher Nothwendigkeit hervorgehe, ſondern nur der Begriff dieſer Nothwendigkeit näher beſtimmt, oder ausdrücklich geſagt, was ſich von ſelbſt verſteht, daß ſie keine äuſſerlich zwingende, ſondern nur eine innere, im Weſen Gottes ſelbſt gegründete, ſey. So ſehr daher Anſelm von der Nothwendigkeit immer wieder zu der freien Selbſtbeſtimmung zurücklenkt, ſo wird er doch zulezt unwillkürlich zu einem Ausdruck hingetrieben, welcher die Erlöſung als einen immanenten Act des göttlichen Weſens ſelbſt bezeichnet: der Sohn habe in ſeinem genugthuenden Tode ſich ſowohl ſich ſelbſt als dem Vater und dem heiligen Geiſt, oder ſeine Menſchheit ſeiner Gottheit dargebracht, d. h. die Gottheit habe in ihm ihre Ehre wiederhergeſtellt, ſich mit ſich ſelbſt verſöhnt [1]). Wenn dabei

---

quia nulla res potest efficere, ut agat ille, quod negatur posse. Uebrigens ſagt Anſelm II, 18.: *Nihil est necessarium aut impossibile, nisi quia ipse ita vult*, aber auch I, 12.: *Quod autem dicitur, quia, quod vult, justum est, et quod non vult, justum non est, non ita intelligendum est, ut si Deus velit quodlibet inconveniens, justum sit, quia ipse vult.*

1) II, 18.: *Honor utique ille totius est trinitatis, quare quoniam idem ipse est Deus Filius, ad honorem suum se ipsum sibi, sicut Patri et Spiritui sancto obtulit, id est humanitatem suam divinitati suae, quae una eadem trium personarum est.* Gewöhnlicher ſey es allerdings zu ſagen: *Filius sponte se ipsum Patri obtulit.* — *Per nomen Patris et Filii immensa quaedam in cordibus audientium, cum Patrem Filius hoc modo postulare pro nobis dicitur, pietas sentitur.* Im Zuſammenhang mit der erſtern Behauptung behauptet Anſelm: *Quoniam ipse est idem Deus et homo, secundum humanam quidem naturam, ex quo fuit homo, sic accepit a divina natura,*

auf der andern Seite die Behauptung immer wiederholt wird, Gott für ſich habe nicht nöthig gehabt, zur Erlöſung der Menſchen vom Himmel herabzuſteigen [1]), ſo iſt leicht zu ſehen, daß man entweder die ganze Frage: **Cur Deus homo?** nicht aufwerfen muß, oder, wenn ſie aufgeworfen iſt, auch die Conſequenzen nicht ſcheuen darf, die ſich aus den Prämiſſen, von welchen man ausgeht, von ſelbſt ergeben. Dieſer Zwieſpalt zwiſchen der, eine innere Nothwendigkeit im Weſen Gottes ſelbſt vorausſezenden, Macht des Begriffs und dem die freie Perſönlichkeit Gottes anerkennenden Bewußtſeyn zieht ſich durch die ganze Anſelm'ſche Unterſuchung hindurch [2]).

Wie ſehr aber in dieſer Satisfactionstheorie die ſubjective Seite gegen die objective zurücktreten muß, iſt beſonders auch noch daraus zu erſehen, daß dem in dem Weſen Gottes erfolgenden Verſöhnungsproceß gegenüber ſogar die ſitt-

---

quae alia est ab humana, esse suum quidquid habebat, ut nihil deberet dare, nisi quod volebat. Daher entſteht mit Recht die Frage, ob dieſe abſolute Selbſtſtändigkeit der menſchlichen Natur nicht die Wahrheit derſelben aufhebt, und auf Doketiſmus führt.

1) *Palam est etiam*, ſagt Anſelm am Schluſſe ſeiner Unterſuchung II, 19., *quia Deus, ut hoc faceret, quod diximus, nullatenus indigebat, sed ita veritas immutabilis exigebat, licet enim hoc, quod homo ille fecit, Deus dicatur fecisse propter unitatem personae, Deus tamen non egebat, ut de coelo descenderet, ad vincendum diabolum, neque ut per justitiam ageret contra illum ad liberandum hominem, sed ab homine Deus exigebat, ut diabolum vinceret, et qui per peccatum Deum offenderat, per justitiam satisfaceret.* Aber eben dazu mußte ja Gott, und zwar um ſeiner ſelbſt willen Menſch werden.

2) Daher auch die wiederholte Unterſuchung der Frage, ob das Leiden Chriſti ein freiwilliges oder nothwendiges geweſen ſey I, 8. II, 18.

liche Selbſtthätigkeit des Menſchen ein ſehr bedeutungsloſes Moment werden zu müſſen ſcheint. Anſelm hebt zwar noch beſonders die ſittliche Wirkung des Todes Jeſu hervor: Jeſus habe in ſeinem Tode ein Beiſpiel der Gerechtigkeit gegeben, die der Menſch unter allen Leiden Gott leiſten ſoll [1]), wenn er aber, um das Hauptgewicht auf die verſöhnende Wirkung des Todes Jeſu zu legen, ſelbſt weiter ſagt: vergebens werde man die Gerechtigkeit, deren Vorbild Jeſus in ſeinem Tode gegeben habe, nachahmen, wenn man nicht an ſeinem Verdienſt Theil habe [2]), ſo dringt ſich hier von ſelbſt die Frage auf: welches Moment jene Nachahmung haben könne, wenn man einmal an dem Verdienſt des Verſöhnungstodes Theil hat? Wird die Verſöhnung des Menſchen mit Gott als ein rein objectiver, völlig auſſerhalb des Menſchen erfolgender, auf das göttliche Weſen an ſich ſich beziehender

1) II, 18.: *Cum injurias et contumelias et mortem cum latronibus sibi propter justitiam, quam servabat, illatas benigna patientia substituit, exemplum dedit hominibus, quatenus propter nulla incommoda, quae sentire possunt, a justitia, quam Deo debent, declinent, quod minime dedisset, si secundum potentiam suam mortem pro tali causa illatam declinasset. Nullus unquam homo praeter illum moriendo Deo dedit, quod aliquando necessitate perditurus non erat, aut solvit, quod non debebat. Ille vero sponte Patri obtulit, quod nulla necessitate unquam amissurus erat, et solvit pro peccatoribus, quod pro se non debebat. Quapropter ille multo magis dedit exemplum, ut unusquisque, quod aliquando incunctanter amissurus est, pro se ipso reddere Deo, cum ratio postulat, non dubitet, qui cum nullatenus aut pro se indigeret, aut cogeretur pro aliis, quibus nihil nisi poenam debebat, tam pretiosam vitam, immo se ipsum, tantam scilicet personam, tanta voluntate dedit.*

2) II, 19.: *Frustra imitatores ejus erunt, si meriti ejus participes non erunt.*

Act aufgefaßt, als die Ausgleichung einer Disharmonie, die nicht ſowohl in der ſittlichen Natur des Menſchen und in ſeinem ſittlichen Verhältniß zu Gott, als vielmehr in dem Weſen Gottes ſelbſt entſtanden iſt, ſo iſt die ſittliche Selbſtthätigkeit des Menſchen hiedurch zwar nicht ſchlechthin ausgeſchloſſen (ſofern ja die Frucht des genugthuenden Todes nur denen zu Theil werden kann, die ſie annehmen wollen, und welchen der Sohn ſie geben will, bei denen aber, bei welchen dieß nicht ſtattfindet, der Idee der göttlichen Gerechtigkeit durch Vollziehung der Strafe Genüge geſchieht), aber doch wenigſtens auf ihr Minimum reducirt. Sobald nur irgend eine ſittliche Diſpoſition vorhanden iſt (eine ſolche iſt aber auch ſchon dann vorhanden, wenn der Menſch ſich nur nicht gerade widerſtrebend verhält), iſt in dem Einzelnen, welcher ſich in dieſem Falle befindet, die Verſöhnung ein abſolut vollbrachter Act. In keinem Fall kann wohl geläugnet werden, daß in der Anſelm'ſchen Theorie die ſubjective Seite der Verſöhnung des Menſchen mit Gott noch keineswegs zu ihrem Recht gekommen iſt, und dazu auch nicht kommen kann, ſolange das Weſen der Verſöhnung nur in den ſich ſelbſt realiſirenden Begriff der göttlichen Gerechtigkeit geſezt wird.

Abſtrahiren wir aber auch von der im Weſen Gottes ſelbſt gegründeten, mit der ſubjectiven Freiheit ſowohl auf Seiten Gottes, als auf Seiten des Menſchen ſtreitenden Nothwendigkeit der Genugthuung, ſo fragt ſich noch, worauf die Möglichkeit einer ſolchen Genugthuung beruhe? Zunächſt zwar auf der Idee des Gottmenſchen oder der Einheit Gottes und des Menſchen, welche hier, wo die ganze Realität der Verſöhnung von einer beſtimmten Thatſache abhängig gemacht wird, nur als die Möglichkeit einer ſowohl menſchlichen als übermenſchlichen That genommen werden kann. Aber auch der Gottmenſch kann die Genugthuung nicht ſchlechthin leiſten, ſondern nur in einer beſtimmten Beziehung, denn auch er theilt ja mit den vernünftigen Creatu-

der genugthuenden und ſtellvertretenden Strafe findet ſich daher in der Anſelm'ſchen Theorie nicht. Ebendeswegen iſt auch die Gerechtigkeit, deren Begriff ihr zu Grunde liegt, nicht die ſtreng juridiſche, die Sünde unbedingt ſtrafende Gerechtigkeit, ſondern vielmehr die, Sittlichkeit und Glückſeligkeit in das rechte Verhältniß zu einander ſezende, Heiligkeit Gottes, ſo daß demnach hier eigentlich eine doppelte Subſtitution ſtattfindet, indem 1. an die Stelle der Strafe, welche der Menſch zunächſt verdient hatte, die durch eine Leiſtung der **justitia** ſich bethätigende Genugthuung tritt, und 2. der die Genugthuung Leiſtende nicht der Menſch, ſondern Chriſtus iſt. In allen dieſen Beſtimmungen ſehen wir ſchon die Möglichkeit des natürlichen Fortgangs zu einer andern, zwar von Anſelm'ſchen Vorausſezungen ausgehenden, aber in weſentlichen Puncten von Anſelm abweichenden, Form der Satisfactionstheorie.

Die tranſcendente Metaphyſik, in welcher überhaupt das Weſen der Scholaſtik beſteht, ſtellt ſich uns in der Anſelm'ſchen Satisfactionstheorie ſehr klar vor Augen. Es ſind die beiden Begriffe der Schuld und Gerechtigkeit in der objectiven Bedeutung, die ihnen der ſcholaſtiſche Realismus gibt, um welche ſie ſich in lezter Beziehung bewegt. Auch der Begriff der Schuld hat eine rein objective, auf das Weſen Gottes an ſich ſich beziehende, Bedeutung. Der dadurch entſtehende Proceß, in welchem die beiden Begriffe der Schuld und Gerechtigkeit ſich mit einander vermitteln, und zu Momenten des göttlichen Lebensproceſſes werden, gehört ganz der intelligibeln metaphyſiſchen Welt an, deren Verhältniß zu der Welt der Erfahrung und Wirklichkeit ganz auſſerhalb des Geſichtskreiſes der Scholaſtik liegt. Mit dieſer Metaphyſik

---

poena verhalten ſich zu einander, wie die *voluntas jubens* und *puniens* in Gott, I, 15., und *punire* iſt ſoviel als *recte ordinare peccatum sine satisfactione* I, 12. 13. 15.

die durch das kirchliche Dogma eröffnete überſinnliche Welt zu umfaſſen, nicht um ſie zu begründen, ſondern nur um ſie auszubauen, ſieht die Scholaſtik als ihr eigentliches Geſchäft an, und je mehr es ihr gelingt, den abſtracten Begriff, von welchem ſie ausgeht, in Bewegung zu bringen, und eine das ganze Dogma in ſich begreifende Theorie aus ihm herauszuſpinnen, deſto befriedigter verweilt ſie in der Betrachtung ihres Gebäudes [1]). Dieſe auf der Dialectik des Begriffs beruhende Metaphyſik iſt es, wodurch ſich die ſcholaſtiſche Periode von der vorangehenden unterſcheidet, an die Stelle des Mythus und des mythiſchen Bildes iſt nun der abſtracte dialectiſch ſich fortbewegende Begriff getreten, aber gerade die Anſelm'ſche Theorie zeigt auch am beſten, wie das mythiſche

---

1) *Rationabilia*, läßt Anſelm am Schluſſe ſeiner Unterſuchung den Boſo, mit welchem er ſich nach der dialogiſchen Form der Schrift unterredet, ſagen, *et quibus nihil contradici possit, quae dicis, omnia mihi videntur, et per unius quaestionis, quam proposuimus, solutionem, quidquid in novo veterique Testamento continetur, probatum intelligo. Cum enim sic probes, Deum fieri hominem, ex necessitate, ut etiam, si removeantur pauca, quae de nostris libris posuisti (ut quod de tribus personis et de Adam tetigisti), non solum Judaeis sed etiam Paganis sola ratione satisfacias, et ipse idem Deus homo novum condat testamentum, et vetus approbet, sicut ipsum veracem esse, necesse est confiteri, ita nihil, quod in illis continetur, verum esse, potest aliquis diffiteri.* Es war alſo für die Scholaſtik keine zu hohe Idee, daß auf dem Wege der Spekulation der ganze weſentliche Inhalt des A. und N. T. rationell bewieſen werden könne, nur wird dabei immer vorausgeſetzt, daß der Inhalt des Glaubens an ſich ſchon feſtſtehe, und keines Beweiſe bedürfe, ſo daß demnach, was durch die Vernunft hinzukommt, ſo werthvoll es im Uebrigen ſeyn mag, doch nur ein *opus supererogationis* iſt.

der genugthuenden [illegible] Tradition auch in die Periode der her in der [illegible] und nun selbst als ein Hebel für die die Gerechtigkeit [illegible] gebraucht wird, um den starren und die streng [illegible] flüssig und beweglich zu machen und ihm tigkeit, [illegible] gern, in einer Reihe von Momenten sich in [illegible] Inhalt zu geben. Was die Anselm'sche Theo- [illegible] Fall der Engel und das durch denselben bedingte [illegible] der Menschen und Engel enthält, so wie, was [illegible] in Verbindung steht, gehört in den Kreis der [illegible] kirchlichen Traditionen, bildet aber doch zugleich ein [illegible] wichtiges Glied in der an ihrer Begriffsdialectik fort- [illegible] enden metaphysischen Theorie. Das Mythische, wie es [illegible] überhaupt von dem kirchlichen Dogma nicht ganz getrennt [illegible] werden kann, hat daher immer noch seine eigenthümliche Bedeutung, aber es kann jezt, der herrschenden Metaphysik des Begriffs gegenüber, nicht mehr mit demselben Uebergewicht sich geltend machen, wie früher.

Wiefern die Anselm'sche Satisfactionstheorie als eine neue anzusehen ist, ergibt sich aus der bisherigen Entwicklung von selbst. Man kann allerdings sagen, Anselm habe nichts Neues erfunden, sondern blos, was als Thatsache in der Kirche immer gegolten, daß der Gottmensch unsere Schuld auf sich nahm, in seiner innern Nothwendigkeit demonstrirt, der Hauptgedanke seiner Theorie liege schon in Augustin vorgezeichnet u. s. w. [1]), aber es kann dieß, wenn es nicht zu einer unhistorischen Behauptung werden soll, nur in einem sehr beschränkten Sinne gelten. Da die Substanz des Dogma's, je nachdem man zwischen Inhalt und Form unterscheidet, im Grunde immer dieselbe bleibt, so ist das Neue einer neuen Theorie hauptsächlich nach der Form zu beurtheilen. Dieser

1) Hase Hutt. rediv. 2te Aufl. S. 279. Evang. Kirchenzeitung 1834. Bd. XIV. S. 5. Baumgarten-Crusius Lehrb. der Dogmengesch. S. 1160.

Unterſcheidung zufolge kann man ebenſogut
der Anſelm'ſchen Theorie alles neu, als, e
neu. Gerade dasjenige, was nach dem Gang
Unterſuchung am meiſten hervorgehoben wer
Beziehung des Satisfactionsbegriffs ſtatt auf
auf Gott, ſcheint am wenigſten als etwas neues
werden zu können, da ja ſchon frühere Kirchenlehr
gangbaren Vorſtellung ſogar ausdrücklich widerſprachen,
aber überhaupt eine herrſchende Vorſtellung nur durch
andere, beſſer begründete, die ihr entgegengeſezt wird, v
drängt werden kann, ſo war es erſt Anſelm, durch welch
der Teufel die der Idee Gottes widerſtreitende Bedeutung
verlor, die man ihm in dem Werke der Erlöſung gab. Daß
Chriſtus nur als Gottmenſch die Erlöſung habe vollbringen
können, daß der Idee der göttlichen Gerechtigkeit habe Ge-
nüge geſchehen müſſen, der Tod Chriſti ein für die Menſchen
genugthuender ſey, wurde zwar auch ſchon bisher gelehrt,
aber erſt durch Anſelm wurden dieſe Begriffe in einen, die
innere Nothwendigkeit der Sache begründenden, Zuſammen-
hang gebracht. Und wenn die Anſelm'ſche Theorie nur durch
den demonſtrirenden Gang, welchen ſie nimmt, die Haltung
erhält, die ihr den Character einer eigentlichen Theorie gibt,
ſo muß zugleich auch anerkannt werden, daß der Grundbe-
griff, auf welchem ſie beruht, ein dem Anſelm eigenthümli-
cher iſt, der Begriff der mit der Sünde weſentlich verbunde-
nen unendlichen Schuld. Bisher wurde die Erlöſung und
Verſöhnung im Grunde durchaus nur auf den Tod, als die
Folge der Sünde, bezogen, und das Hauptmoment des Wer-
kes der Erlöſung nur darin gefunden, den Menſchen von den
äuſſern Folgen, die die erſte Sünde für ihn hatte, zu befreien,
und ihm das durch ſie verlorene Gut des unſterblichen und
ſeligen Lebens wieder zu verſchaffen, über die Sünde ſelbſt
aber und die zu ihrem Weſen gehörende Schuld ging man
hinweg, ohne ihren Begriff zu fixiren, und ſich darüber Re-

chenſchaft zu geben, was ſündigen heiße, und welche Bedeutung die Sünde habe [1]). Dieſer bedeutende Fortſchritt geſchah erſt durch Anſelm, und da der Begriff der Verſöhnung ſelbſt durch den Begriff der Sünde und der Schuld bedingt iſt, ſo wurde auch erſt durch Anſelm der eigentliche Begriff der Verſöhnung in's dogmatiſche Bewußtſeyn erhoben. Auch der Begriff der Gerechtigkeit mußte daher eine ganz andere Bedeutung erhalten. Wie äuſſerlich iſt der Begriff der Gerechtigkeit genommen, wenn man die im Werke der Erlöſung ſich manifeſtirende göttliche Gerechtigkeit nur auf die auf den Teufel zu nehmende Rückſicht, oder auf die vor dem Sündenfall ausgeſprochene göttliche Strafdrohung bezog? Wie ganz anders iſt dagegen der Begriff der Gerechtigkeit beſtimmt, wenn ſie mit dem abſoluten Weſen Gottes ſelbſt identiſch genommen wird [2])? Von ſelbſt ergibt ſich hieraus, daß jezt erſt auch an die Stelle des unbeſtimmten *κατάλληλον* der beſtimmtere Satisfactionsbegriff geſezt werden konnte, welchem zufolge die beiden Begriffe, Sünde und Strafe, oder Schuld und Bezahlung, ſich ſo correſpondiren, daß ſo viel oder ſo wenig auf der einen Seite geſezt oder aufgehoben iſt, ebenſo viel oder ebenſo wenig auch auf der andern Seite geſezt oder aufgehoben werden muß. Mag auch dieſe Beſtimmung zunächſt nur eine quantitative genannt werden können [3]), die

---

1) *Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum.* So bezeichnet Anſelm ſelbſt I, 21. das Eigenthümliche ſeines Geſichtspunkts ſehr treffend.

2) I, 13.: *Summa justitia non est aliud, quam ipse Deus.*

3) Daß der Gedanke an ein Quantum von Sünde, dem dann ein gleiches Quantum von Strafe gegenüberſtehe, dem Anſelm ſo fremd iſt, wie in der Ev. K. Z. a. a. O. S. 13. behauptet wird, läßt ſich nicht annehmen, wenn man Stellen bedenkt, wie folgende: I, 20.: *Secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse.* I, 21.: *Patet quia secundum quantitatem exigit Deus satisfactionem.*

quantitative Beſtimmung wird von ſelbſt zu einer qualitativen, wenn die Schuld der Sünde an ſich als eine unendliche beſtimmt iſt.

Zweites Kapitel.

Peter Abälard, Bernhard von Clairvaux, Robert Pulleyn, Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus.

Mit Anſelm von Canterbury hatte das Dogma von der Verſöhnung einen ſehr bedeutenden Punct ſeiner Entwicklung erreicht. Nicht nur hatte er der bisher am meiſten verbreiteten Vorſtellung eine andere feſtbeſtimmte entgegengeſtellt, ſondern auch eine Theorie aufgeſtellt, die mit dem Anſpruch auftrat, die abſolute Nothwendigkeit der von der Kirche gelehrten Genugthuung mit unläugbarer Evidenz deducirt zu haben. Dadurch war dem Dogma der Gang, welchen es zu nehmen hatte, von ſelbſt vorgezeichnet. Es fragte ſich vor allem, ob auch die folgenden Scholaſtiker den von Anſelm geführten Beweis ebenſo evident finden werden, wie er ihm ſelbſt zu ſeyn ſchien. Muß man in der Anſelm'ſchen Satisfactionstheorie eine glänzende Probe des dialectiſch-ſpeculativen Scharfſinns der Scholaſtiker anerkennen, ſo hat die Wahrnehmung etwas Befremdendes, daß Anſelm gleichwohl mit derſelben ganz allein ſteht, und keinen ſeiner Nachfolger von der Nothwendigkeit des von ihm genommenen Standpuncts überzeugt zu haben ſcheint. Man würde ſich jedoch eine unrichtige Vorſtellung von dem Character der Scholaſtik machen, wenn man dieß nicht auch wieder natürlich finden würde. Derſelbe dialectiſch-raiſonnirende Verſtand, welcher in einem Anſelm ſeine Kraft in der Kühnheit des Aufbauens zeigte, hatte dieſelbe Stärke im Negiren des Aufgebauten und Wiederauflöſen des geknüpften, ein größeres Ganzes umfaſſenden, Zuſammenhangs,

worin eben der Grund liegt, warum es die Scholaſtik, ungeachtet ihrer Productivität im Einzelnen, doch nie zu einem Syſtem von allgemeinerer Geltung bringen konnte. Und wenn das Zwingende einer Deduction, wie die Anſelm'ſche iſt, etwas Imponirendes hat, ſo lag darin für den, ſeiner ſubjectiven Freiheit ſich bewußt werdenden, Geiſt auch wieder der Reiz, ſich dieſem Zwange zu entziehen. Um ſo weniger konnte dem ſcholaſtiſchen Scharfſinn die Schwäche der Anſelm'ſchen Deduction entgehen, daß der Hauptbegriff, auf welchem ſie beruhte, das abſolute Uebergewicht, das die göttliche Gerechtigkeit über die göttliche Liebe haben ſoll, eine bloße Vorausſezung iſt. Je weniger aber dieſer Mangel dem Scharfſinn der Scholaſtiker entgehen konnte, deſto mehr kam auf der andern Seite darauf an, ob man nur zu der von Anſelm verlaſſenen Vorſtellung wieder zurück ging, oder ebendadurch, daß man ſowohl beiſtimmen als widerſprechen mußte, auf einen neuen Geſichtspunct geführt wurde.

Dieß iſt im Allgemeinen die Stellung, welche beſonders die vier berühmten, auch für die Geſchichte unſers Dogma's nicht unwichtigen, Scholaſtiker, Peter Abälard, Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Victor, und Peter der Lombarde, Anſelm gegenüber haben.

Peter Abälard nimmt in ſeinem Commentar über den Brief an die Römer von der Stelle 3, 26. Veranlaſſung, ſich etwas ausführlicher über die Lehre von der Erlöſung zu erklären [1]). Die Hauptmomente ſeiner Erörterung ſind die

---

1) Petri Abaelardi et Heloisae Opp. Par. 1606. S. 550. f. Abälard iſt ſich ganz der Wichtigkeit dieſer Frage bewußt: *Maxima hoc loco quaestio se ingerit, quae sit ista videlicet nostra redemtio per majorem Christi, aut quando in ejus sanguine justificari Apostolus dicat, qui majori supplicio digni videmur, quia id commisimus iniqui servi, propter quod innocens Dominus occisus sit.* Den Gegenſtand der Unterſuchung beſtimmt Abälard ſo:

drei Puncte: 1. die Beseitigung des Teufels aus dem Werke der Erlösung; 2. die genauere Bestimmung der Frage, um welche es sich handelt; und 3. die Lösung derselben.

In Ansehung des ersten dieser drei Puncte stellt sich Abälard ganz auf die Seite Anselms, nur trit er der schon von Anselm aufgegebenen Vorstellung noch entschiedener entgegen, indem er das von Anselm in Einer Beziehung noch anerkannte Recht des Teufels auf den Menschen schlechthin läugnet. Er macht gegen die gewöhnliche Meinung, daß der Teufel, in Folge des Gehorsams, welchen ihm der Mensch bei der ersten Sünde leistete, die Menschen in seine Gewalt bekommen habe, die Einwendung, daß ja Christus nur die Erwählten befreit habe, die Erwählten aber habe der Teufel weder in dieser Welt, noch in der künftigen in seiner Gewalt gehabt. Zum Beweise dafür beruft sich Abälard auf die Parabel von Lazarus und dem reichen Mann. Ob denn der Teufel auch den in Abrahams Schooße ruhenden Armen, ebenso wie den Reichen, wenn auch vielleicht in geringerem Grade, gepeinigt habe, ob auch den Abraham selbst und die übrigen Erwählten? Abraham sage ja ausdrücklich in der Parabel, der Arme werde jezt getröstet, der Reiche aber gepeinigt. Auch sey zwischen den Erwählten und Verworfenen eine Kluft befestigt, die den Teufel an dem Orte, in welchen kein Ungerechter den Zugang habe, keine Gewalt ausüben lasse. Der entlaufene Sklave bleibe immer in der rechtmäßigen Gewalt seines Herrn, und der Verführer sey ebenso schuldig, als der Verführte. Wie denn der Verführer irgend ei-

---

Primo itaque videtur quaerendum, qua necessitate Deus hominem assumserit, ut nos secundum carnem moriendo redimeret, vel a quo nos redemerit, qui nos vel justitia vel potestate captos tenet, et qua justitia nos ab ejus potestate liberaverit, qui praecepta dederit, quae ille suscipere vellet, ut nos dimitteret.

nen Rechtsanſpruch auf den Verführten erlangen könne, da er ja durch die Verführung ſogar das Recht, das er etwa zuvor hatte, verlieren müſſe. Der Verführte habe vielmehr das Recht, den, der ihm durch ſeine Verführung ſchadet, zur Strafe zu ziehen. Ueberdieß habe ja der Teufel dem Menſchen die Unſterblichkeit, die er ihm bei der Uebertretung des göttlichen Gebots verſprochen habe, nicht geben können, darum habe er auch kein Recht, ihn in ſeiner Gewalt zurückzuhalten. Von einem durch die Verführung erlangten Recht des Teufels auf den Menſchen könne daher nicht die Rede ſeyn, ſondern höchſtens etwa davon, daß Gott den Menſchen dem Teufel, als ſeinem Kerkermeiſter, zur Strafe und Peinigung übergeben habe. Nur gegen Gott, ſeinen Herrn, habe ſich der Menſch durch ſeinen Ungehorſam verfehlt. Wenn nun Gott dem Menſchen ſeine Sünde erlaſſen wollte, wie er ſie der Jungfrau Maria und vielen andern ſchon vor dem Leiden Chriſti erließ, wenn er ohne ein Leiden dem ſündigen Menſchen verzeihen, und ihn nicht weiter der Strafgewalt ſeines Peinigers überlaſſen wollte, welches Recht könne der Teufel haben, ſich darüber zu beſchweren. Hieraus leitet nun Abälard den Begriff einer völlig freien Sündenvergebung ab. Wenn Gott, ohne ein Unrecht gegen den Teufel zu begehen, dem Menſchen die große Gnade erwies, daß er ſich mit ihm zur Perſon vereinigte, warum ſollte er ihm nicht die geringere Gnade der Vergebung der Sünden gewähren können [1])?

---

1) *Non fecit Dominus injuriam diabolo, cum de massa peccatrice carnem mundam et hominem ab omni peccato immunem susceperit. Qui quidem homo non hoc meritis obtinuit, ut sine peccato conciperetur, nasceretur et perseveraret, sed per gratiam suscipientis eum Domini. Numquid eadem gratia si ceteris hominibus peccata dimittere vellet, liberare eos a poenis potuisset? Peccatis quippe dimissis, propter quae in poenis erant, nulla superesse ratio videtur, ut propter ipsa amplius puniren-*

Wenn nun aber, fährt Abälard fort, die göttliche Barmherzigkeit für ſich ſchon den Menſchen vom Teufel befreien konnte, welche Nothwendigkeit, welcher vernünftige Grund war dazu vorhanden, daß der Sohn Gottes Menſch wurde, litt und ſtarb? Wie kann der Apoſtel ſagen, daß wir durch den Tod des Sohns gerechtfertigt und mit Gott verſöhnt worden ſind, da doch die durch die Kreuzigung des Sohns begangene Sünde noch größer iſt, als der Ungehorſam der erſten Sünde, und daher auch den Zorn Gottes gegen die Menſchen erhöhen muß? Iſt die Sünde Adams ſo groß, daß ſie nur durch den Tod Chriſti verſöhnt werden kann, welche Verſöhnung gibt es für den an Chriſtus begangenen Mord? Gefiel Gott dem Vater der Tod des unſchuldigen Sohns ſoſehr, daß er ſich dadurch mit uns, deren Sünden die Urſache der Ermordung des unſchuldigen Herrn ſind, ausſöhnte? Mußte die größere Sünde geſchehen, damit Gott die kleinere verzeihen konnte? Wem anders iſt das Löſegeld des Blutes gegeben, als dem, in deſſen Gewalt wir waren, alſo Gott, der uns dem Peiniger überließ? Wie kann Gott ſelbſt das Löſegeld zur Freilaſſung der Gefangenen gefordert haben? Wie grauſam und ungerecht ſcheint es zu ſeyn, das Blut eines Unſchuldigen als Löſegeld zu verlangen?

Die Löſung aller dieſer, das Hauptproblem nach verſchiedenen Beziehungen auffaſſenden, Fragen findet Abälard nicht, wie Anſelm, in dem metaphyſiſchen Verhältniß der unendlichen Schuld und des unendlichen Aequivalents, ſondern in dem pſychologiſch-moraliſchen Moment der Liebe. Die eigenthümliche Gnade, welche uns Gott dadurch bewies, daß ſein Sohn unſere Natur annahm, und bis zum Tode nicht aufhörte, uns durch ſein Wort und ſein Beiſpiel zu belehren,

---

tur. Qui ergo tantam exhibuit homini gratiam, ut eum sibi uniret in personam, non posset minorem impendere, dimittendo scilicet ei peccata?

muß eine Liebe in uns wecken, die alles überwindet, und uns nicht blos von der Knechtſchaft der Sünde befreit, ſondern auch die wahre Freiheit der Kinder Gottes erwirbt. In dieſer durch das Leiden Chriſti in uns geweckten Liebe beſteht die erlöſende und verſöhnende Kraft deſſelben [1]).

---

1) A. a. O. S. 553.: *Nobis autem videtur, quod in hoc justificati sumus in sanguine Christi, et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam, quod filius suus nostram susceperit naturam, et in ipso nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem astrixit, ut tanto divinae gratiae accensi beneficio, nil jam tolerare propter ipsum vera reformidet caritas. Quod quidem beneficium antiquos patres, etiam hoc per fidem exspectantes, in summum amorem Dei tanquam homines temporis gratiae non dubitamus accendisse, cum scriptum sit: Et qui praeibant, et qui sequebantur, clamabant dicentes: Osanna filio David etc. Justior quoque, t. e. amplius Dominum diligens quisque fit post passionem Christi, quam ante, quia amplius in amorem accendit completum beneficium, quam speratum. Redemtio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quae nos* (leg. *non*) *solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit, ut amore ejus potius quam timore cuncta impleamus, qui nobis tantam exhibuit gratiam, qua major inveniri, ipso attestante, non potest.* Dafür beruft er ſich auf die Stellen Joh. 15, 13. Luc. 12, 49. *Ad hanc itaque veram caritatis libertatem in hominibus propagandam se venisse testatur.* Röm. 5, 5. 8. Dieſelbe Anſicht ſpricht Abälard in mehreren Stellen ſeines Commentars aus. Zu 4, 24. bemerkt er: *Duobus modis propter delicta nostra mortuus dicitur (Christus), tum quia nos deliquimus, propter quod ille moreretur, et peccatum commisimus, cujus ille poenam sustinuit* (die durch die Kreuzigung Chriſti begangene Sünde der Men-

So stehen demnach die beiden Repräsentanten der, in ihrer ersten Periode in ihrer kühnsten Jugendkraft sich entwickelnden, Scholastik, Anselm und Abälard, in der Lehre von der Erlösung und Versöhnung sich gerade gegenüber. Der Eine findet den lezten Grund derselben in der, für die unendliche Schuld der Sünde ein unendliches Aequivalent verlangenden, göttlichen Gerechtigkeit, also in einer im Wesen Gottes begründeten Nothwendigkeit, der Andere nur in der freien Gnade Gottes, die durch die Liebe, die sie in den Menschen entzündet, die Sünde und mit der Sünde auch die Schuld der Sünde tilgt. Da die Liebe nicht entstehen kann, ohne den Glauben und mit dem Glauben auch die Reue zu ihrer Voraussezung zu haben, so ist es eigentlich die Reue, um welcher willen Gott die Sünde oder Schuld der Sünde erläßt und mit dem Menschen sich versöhnt, und die Versöhnung des Menschen mit Gott ist daher nur subjectiv, nicht objectiv, bedingt [1]). Demungeachtet hat auch Abälard

---

schen), *tum etiam ut peccata nostra moriendo tolleret, i. e. poenam peccatorum introducens, nos in paradisum pretio suae mortis auferret, eo per exhibitionem tantae gratiae animos nostros a voluntate peccandi retraheret, et in summam suam dilectionem intenderet.* Vgl. zu 5, 8.: *Et vere magnum hoc et salutarium fuit, Deum scilicet pro impiis mori, quia vix pro homine ipse homo mori sustinet. Dixi vix, ex toto negavi, quia fortasse, etsi rarissime, potest reperiri, qui pro amore boni hominis, i. e. justi moriuntur. — Christus autem non solum ausus mori, sed et mortuus est, pro peccatoribus. — Multo facilius, sive libentius, vel probabilius nunc respiciet nos ad salvationem jam justificatos in sanguine suo i. e. jam per dilectionem, quam in eo habemus, ex hac summa gratia, quam nobis exhibuit.*

1) *Remittitur iniquitas*, bemerkt Abälard S. 558. zu Röm. 4, 6., *quando poena ejus condonatur per gratiam, quae exigi poterat per justitiam. — Remittuntur quidem pec-*

nicht unterlaſſen, die Erlöſung und Verſöhnung auch wieder unter den Geſichtspunct der Gerechtigkeit zu ſtellen. Die Gerechtigkeit Chriſti ergänzt, was der Menſch wegen ſeiner Sünde nicht zu leiſten vermag. Als Menſch ſteht der Sohn Gottes unter dem allgemeinen Geſez, das den Nächſten zu lieben gebietet, wie ſich ſelbſt. Vermöge dieſes Gebotes betet er zum Vater für uns und beſonders für die, die ihn lieben, und vermöge ſeiner Gerechtigkeit kann ſeine Fürbitte, da er nichts will oder thut, als was er wollen und thun ſoll, nicht unerhört bleiben. Durch dieſe Fürbitte erlöst er die, die unter dem Geſeze ſtunden, aber durch das Geſez nicht ſelig werden konnten, und ergänzt durch ſein Verdienſt, wozu unſer Verdienſt nicht zureicht. Dadurch erweist ſich ſeine Heiligkeit in ihrer eigenthümlichen Größe, daß ſie nicht blos zu ſeiner, ſondern auch zu Anderer Beſeligung zureicht [1]). Abälard

---

cata per poenitentiae gemitum, de quo dicitur: Quacunque hora peccator ingemuerit. Quia priusquam ei vere displicet iniquitas, et omnis mala ejus voluntas abscedit: jam ita est Deo peccator reconciliatus, ut a gehennae poenis sit liberatus, nec unquam gehennam incurrat, si in hoc gemitu moreretur, paratus ad omnem, quam posset, satisfactionem. Tunc autem tecta sunt peccata, quando in hoc seculo satisfactio sequitur. Quae quidem satisfactio et purgatorias extinguit seculi alterius poenas, cum prius poenitentia poenas deleverit damnatorias et gehennales. Tunc ergo tecta sunt ante oculos judicis peccata, quando nec pro eis nihil videt, quod puniat. Eine *satisfactio* iſt demnach zwar auch nach Abälard nothwendig, aber dieſe *satisfactio* iſt weſentlich verſchieden von dem Anſelm'ſchen Begriff der *satisfactio*, daher iſt ſie auch keine abſolut nothwendige, indem der Menſch an ſich ſchon durch die Reue auch ohne die nachfolgende *satisfactio* mit Gott verſöhnt iſt.

1) *Sed et hoc*, ſo lautet dieſe zur richtigen und vollſtändigen Auffaſſung der Abälard'ſchen Lehre nicht zu überſehende

will auf dieſe Weiſe die göttliche Gerechtigkeit mit der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit ausgleichen, allein die Gerechtigkeit bleibt auch ſo in einem ſehr untergeordneten Verhältniß zur Gnade, da die Meinung Abälard's nicht dahin geht, Chriſtus habe der göttlichen Gerechtigkeit dadurch genuggethan, daß er an der Stelle der Menſchen das göttliche Geſez erfüllte, und ſein Verdienſt auf die Menſchen überge-

---

Stelle S. 590., *ni fallor, contuendo nobis Apostolus reliquit* (Röm. 5, 12. f.), *Deum in incarnatione filii sui id quoque sibi machinatum fuisse, ut non solum misericordia, verum et justitia per eum subveniret peccantibus, et ipsius justitia suppleretur, quod delictis nostris praepediebatur. Cum enim filium suum Deus hominem fecerit, eum profecto sub lege constituit, quam jam communem omnibus dederat hominibus. Oportuit itaque hominem illum ex praecepto divino poximum tanquam se diligere, et in nobis caritatis suae gratiam exercere, tum instruendo, tum pro nobis orando. Praecepto itaque divino et pro nobis, et maxime pro dilectione ei adhaerentibus orare cogebatur, sicut in evangelio Patrem saepissime interpellat pro suis. Summa vero justitia ejus exigebat, ut in nullo ejus oratio repulsam sustineret, quem nihil, nisi quod oportebat, velle vel facere unita ei divinitas permittebat.* Nun folgen die Stellen Gal. 4, 4. Ebr. 5, 7. *Homo itaque factus lege ipsa dilectionis proximi constringitur, ut eos, qui sub lege erant, nec per legem poterant salvari, redimeret, et quod in nostris non erat meritis, ex suis suppleret, et sicut sanctitate singularis extitit, singularis fieret utilitate in aliorum etiam salute. Alioquin quid magnum sanctitas ejus promeretur, si suae tantum salvationi non alienae sufficeret? Nunquid Adam obediendo se ipsum salvasset, quod unusquisque etiam sanctorum per gratiam Dei obtinet? Multo plus aliquid in illo singulari justo divina gratia operari debuit. Non sunt etiam copiosae potentis divitiae, quae alios ditare non sufficiunt.*

tragen wurde, ſondern ſeine Behauptung iſt nur, Chriſtus ſey, vermöge ſeiner moraliſchen Vollkommenheit, in einem ſolchen Verhältniß zur Gerechtigkeit Gottes geſtanden, daß alles, was er von Gott erbat, auch einen innern Rechtsanſpruch auf die Gewährung hatte. Das Vermittelnde der Erlöſung und Verſöhnung iſt die Fürbitte Chriſti, dieſe Fürbitte wäre ohne Kraft und Erfolg geweſen, wenn Chriſtus nicht der abſolut Gerechte, der dem Geſeze Gottes vollkommen Entſprechende geweſen wäre. Dieß kann aber nur ſo verſtanden werden, daß, wenn auch die Sündenvergebung und die Verſöhnung des Menſchen mit Gott nur ein freier Act der göttlichen Gnade ſeyn kann, ſie doch zugleich auf eine Weiſe vermittelt werden muß, bei welcher die Angemeſſenheit des menſchlichen Verhaltens zur Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, als abſolute Forderung, ſich geltend macht, d. h. ſie kann nur durch einen gottmenſchlichen Erlöſer vermittelt werden, in welchem ſich die dem göttlichen Geſez angemeſſene abſolute Heiligkeit und Gerechtigkeit darſtellt. Hätte alſo Gott nicht in Einem wenigſtens, dem für dieſen Zweck menſchgewordenen Sohn, die abſolute Erfüllung des Geſezes angeſchaut, ſo wäre ein dem Werke der Erlöſung entgegenſtehendes Misverhältniß der göttlichen Gerechtigkeit zur göttlichen Gnade geweſen. Hiemit wäre das auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit ſich beziehende Moment der Erlöſung und Verſöhnung ſehr beſtimmt anerkannt, allein Abälard ſelbſt hat es doch mehr nur angedeutet, als näher entwickelt, und es kann daher auch in dem ganzen Zuſammenhang ſeiner Theorie nur in einer untergeordneten Beziehung zu jenem andern Moment ſtehen, welches das Hauptgewicht auf die Liebe legt, welche, wie ſie allein durch Chriſtus, als Erlöſer, geweckt werden kann, ſo auch allein dem Menſchen die ihn für die Sündenvergebung empfänglich machende ſittliche Diſpoſition gibt [1]).

1) Ganz unrichtig hat F. Ch. Schloſſer: Abälard und Dulein.

Wie an mehreren andern Lehren des kirchlichen Systems, so stellt sich uns auch an der Lehre von der Erlösung der

---

Gotha 1807. S. 171. die Abälard'sche Lehre von der Erlösung aufgefaßt. Schon dieß ist unrichtig, daß Abälard nur nach der Lehre des Apostels Paulus die Aneignung des Verdienstes Christi, als die Bedingung, unter welcher die Gnade dem abgefallenen Menschen versprochen werde, betrachtet wissen wolle. In der That lasse sich, wird weiter behauptet, die Lehre des Apostels mit Abälards System nicht vereinigen, und es lasse sich keine in sein System passende Antwort auf die Zweifel gegen die Satisfactionslehre geben. Seine Beantwortung der Frage, wie der Tod Jesu die Bedingung der Begnadigung des Sünders sey, sey daher auch natürlich durchaus nicht gemacht, um jene Lehre Pauli zu rechtfertigen, sondern zeige sich leicht als gezwungen, wie die von Abälard aufgeworfenen Zweifel beweisen. Auf alle diese Einwürfe antworte Abälard durchaus nichts, und lasse also unbestimmt, ob er darauf antworten könne, oder ob er die Einwürfe für unauflöslich halte, und sie nur, um den Vorwurf der Ketzerei zu entgehen, als Fragen stelle. Das letztere scheine das wahrscheinlichste, weil seine Lehre von dem Zweck Jesu auf Erden sich mit einer Satisfactionslehre nicht vertrage. Mit welchem Recht nimmt aber Schlosser an, daß die pauliniſche Lehre vom Tode Jesu eine Satisfactionslehre, wie die Anselm'sche, ist? Die obige Entwicklung zeigt klar, wie alle von Abälard aufgeworfenen Fragen, die keineswegs als Einwürfe gegen eine schon geltende Satisfactionslehre zu nehmen sind, durch seine Erlösungstheorie von selbst gelöst sind. Nur wenn man von der pauliniſchen Lehre selbst eine unrichtige Vorstellung hat, kann man die Abälard'sche in so großem Widerspruch mit ihr finden. Wenn aber doch, wie Schlosser selbst sagt S. 174., nach Abälard Erweckung von Liebe und Hoffnung der einzige Zweck des Todes Jesu, und dieser Tod die einzige Bedingung zur Seligkeit war, weil ohne diese Gesinnung keine Tugend gedacht werden kann, sondern jede Tugend nur Klugheit ist, so fehlt, um dieß als pauliniſch anerkennen zu

Conflikt dar, in welchen das als neuerungsſüchtiger Rationalismus erſcheinende dialektiſch-ſpekulative Streben eines Abälard mit der traditionellen kirchlichen Orthodoxie kam, wie dieſelbe insbeſondere durch Bernhard von Clairvaux, den bekannten Gegner Abälards, repräſentirt wurde. Unter den Irrlehren, wegen welcher Bernhard als Ankläger Abälards an den Papſt ſich wandte [1]), war eine der wichtigeren die Behauptung Abälards, daß der Teufel keine Gewalt über den Menſchen und kein Recht auf ihn gehabt habe. Es ſchien ihm dieß eine höchſt gefährliche Abweichung von der hergebrachten Lehre zu ſeyn, über welche doch, wie Abälard ſelbſt anerkennen müſſe, alle früheren Lehrer ganz einſtimmig ſeyen, und er konnte es ſich nicht anders denken, als daß das Werk der Erlöſung alle Realität verlieren müſſe, wenn man nicht in demſelben die Ueberwindung einer den Menſchen äuſſerlich gefangen haltenden feindlichen Gewalt vorausſetze [2]). Aber

müſſen, nur der Glaube. Den Glauben aber hat Abälard keineswegs ausgeſchloſſen. *Ex fide*, ſagt Abälard zu Röm. 3, 22. *quam de Christo habemus, caritas in nobis est propagata, quia per hoc, quod tenemus, Deum in Christo nostram naturam sibi unisse, et in ipso patiendo summam illam caritatem nobis exhibuisse, de qua ipse ait: majorem hac dilectionem nemo habet, tam ipsi, quam proximo propter ipsum insolubili amoris nexu cohaeremus — justitiâ, dico, habitâ supra omnes fideles, i.e. in superiori eorum parte, i.e. anima, ubi tantum dilectio esse potest, non exhibitione operum exteriorum.* Man vgl. auch Neander: Der heil. Bernhard und ſein Zeitalter 1813. S. 148. f. wo jedoch die Lehre Abälards über die Erlöſung gleichfalls nicht genau dargeſtellt iſt.

1) Vgl. Epist. CXC., *seu tractatus contra quaedam capitula errorum Abaelardi ad Innocentium II. Pontificem* (vom J. 1140). In der Mabillon'ſchen Ausgabe der Werke Bernhards Paris 1719. Vol. I. S. 650. f.

2) C. 5.: *Mysterium nostrae redemtionis sicut in libro quo-*

auch Bernhard wagte es nicht, die Gewalt, welche der Teufel über den Menschen ausübte, eine schlechthin gerechte zu nennen, da dem Teufel kein gerechter Wille beigelegt werden könne, soweit sie gerecht war, sey sie es daher, behauptete er, nur durch die Zulassung Gottes gewesen. Die Erlösung des Menschen sey ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit, aber auch die göttliche Gerechtigkeit habe sich darin geoffenbart, indem auch dieß als ein Beweis der göttlichen Barmherzigkeit anzusehen sey, daß Gott den Teufel mehr nach seiner Gerechtigkeit, als nach seiner Macht behandelt habe. Der Mensch für sich, als Sklave der Sünde, habe nichts thun können, die verlorene Gerechtigkeit wieder zu gewinnen, deßwegen sey ihm, da er selbst keine Gerechtigkeit hatte, eine

---

dam sententiarum ipsius (man vgl. über diese Schrift Gieseler in den theol. Stud. u. Krit. 1837. S. 366. f.) *et item in quadam ejus expositione epistolae ad Romanos legi, temerarius scrutator majestatis, aggrediens in ipso statim suae disputationis exordio, ecclesiasticorum doctorum unam omnium de hac re dicit esse sententiam et ipsam ponit ac spernit, et gloriatur se habere meliorem, non veritus contra praeceptum Sapientis transgredi terminos antiquos, quos posuerunt Patres nostri. — Sciendum est, ait, quod omnes doctores nostri post Apostolos in hoc conveniunt, quod diabolus* etc. *sed ut nobis videtur, ait, nec diabolus unquam* etc. *— Quid in his verbis intolerabilius judicem, blasphemiam an arrogantiam? quid damnabilius temeritatem an impietatem? An non justius os loquens talia fustibus tunderetur, quam rationibus refelleretur? — Omnes, inquit, sic, sed non ego sic. Quid ergo tu? — Dic tamen, dic quidquid illud est, quod tibi videtur, et nulli alteri. An quod filius Dei non, ut hominem liberaret, hominem induit? — Quod minime negares et tu, si non esses sub manu inimici. Non potes gratias agere cum redemtis, si redemtus non es. Nam si redemtus esses, redemtorem agnosceres, et non negares redemtionem. Nec quaerit redimi, qui se nescit captivum.*

fremde zu Theil geworden. Hiemit ſchließt ſich Bernhard ganz an die Vorſtellung Auguſtins und Gregors des Gr. an, hebt aber zugleich noch beſonders hervor, daß Chriſtus als das Haupt für die Glieder genug gethan habe [1]). So-

---

1) *Discat ergo, diabolum non solum potestatem, sed et justam habuisse in hominem, ut consequenter et hoc videat, venisse utique in carne Dei filium propter liberandos homines. Ceterum etsi justam dicimus diaboli potestatem, non tamen et voluntatem. Unde non diabolus, qui invasit, non homo, qui meruit, sed justus dominus, qui exposuit. Non enim a potestate sed a voluntate justus injustusve quis dicitur. Hoc ergo diaboli quoddam in hominem jus, etsi non jure acquisitum, sed nequiter usurpatum, juste tamen permissum. Sic itaque homo juste captivus tenebatur, ut tamen nec in homine nec in diabolo illa esset justitia, sed in Deo. Juste igitur homo addictus, sed misericorditer liberatus, sic tamen misericorditer, ut non defuerit justitia quaedam et in ipsa liberatione, quoniam hoc quoque fuit de misericordia liberantis, ut (quod congruebat remediis liberandi) justitia magis contra invasorem, quam potentia uteretur. Quid namque ex se agere poterat, ut semel amissam justitiam recuperaret, homo servus peccati, vinctus diaboli? Assignata est et proinde aliena, qui caruit sua, et ipsa sic est. Venit princeps hujus mundi, et in salvatore non invenit quicquam, et cum nihilo minus innocenti manus injecit, justissime, quos tenebat, amisit, quando is, qui morti nihil debebat, accepta mortis injuria, jure illum, qui obnoxius erat, et mortis debito, et diaboli solvit dominio. Qua enim justitia id secundo homo exigeretur? Homo siquidem, qui debuit, homo qui solvit. Nam si unus, inquit* (2 Kor. 5, 14.) *pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, ut videlicet satisfactio unius omnibus imputetur, sicut omnium peccata unus ille portavit, nec alter jam inveniatur, qui forefecit* (i. e. peccavit), *alter, qui satisfecit, quia*

sehr aber Bernhard hierin, was die Gewalt des Teufels betrifft, eine Vorstellung festzuhalten suchte, über welche das Bewußtseyn der Zeit nicht blos in einem Abälard, sondern auch in in einem Anselm hinausgehen anfing, so beachtenswerth ist auf der andern Seite, wie er auf den nothwendigen Zusammenhang hinwies, in welcher die Lehre von der Erlösung mit der Lehre von der Sünde stehe. Je leichter man das Werk der Erlösung geschehen läßt, je weniger daher auch das Hauptmoment in die genugthuende Bedeutung des Todes gelegt wird, desto geringer ist auch die Vorstellung von dem Zustande der Sündhaftigkeit, aus welchem die Menschen erlöst werden sollen. In der Anselm'schen Theorie steht die objective Unendlichkeit der Schuld in dem angemessenen Verhältniß zu der objectiven Unendlichkeit der Genugthuung. Abälard dagegen konnte die Sündenvergebung auch deßwegen um so mehr als einen Akt der freien Gnade Gottes betrachten, weil er, ohne eine Erbsünde anzuerkennen, den Begriff der Sünde nur auf die actuelle Sünde beschränkte. Wie nahe lag dann aber auch, das ganze Werk der Erlösung durch Christus nur auf den pelagianischen Begriff der Gnade zurückzuführen? Dieß ist es, was Bernhard in der Lehre Abälards schon deßwegen voraussetzen zu müssen glaubte, weil er neben der in dem Tode Christi sich erweisenden Liebe besonders auch seine Lehre und sein Beispiel hervorhob. Da er nun auf der einen Seite weder dem pelagianischen Begriff Abälards von der Sünde beistimmen konnte, noch auf der andern, wie es scheint, den Anselm'schen von der mit der Sünde verbundenen objectiven Unendlichkeit der Schuld ihm entgegenzusetzen wagte, so war es für ihn Bedürfniß, der Macht, welche die Sünde über den Menschen ausübt, durch die Idee des den Menschen gefangen haltenden Teufels ein

---

caput et corpus unus est Christus. Satisfecit ergo caput pro membris, Christus pro visceribus suis.

beſonderes Gewicht zu geben. So behauptete dieſe Vorſtellung, als mythiſches Bild von der Macht der Sünde, und der Unfähigkeit des Menſchen ſich ſelbſt zu erlöſen, obgleich zwiſchen Bild und Sache noch nicht unterſchieden wurde, noch immer ihre Bedeutung für das religiöſe Bewußtſeyn [1]).

1) A. a. O. c. 8. und 9.: *Salus — non sicut iste sapit et scribit, sola caritatis ostensio. Sic enim concludit tot calumnias et invectiones suas, quas in Deum tam impie quam imperite evomuit, ut dicat: Totum esse, quod Deus in carne apparuit, nostram de verbo et exemplo ipsius institutionem, sive, ut postmodum dicit, instructionem, totum, quod passus et mortuus est, suae erga nos caritatis ostensionem vel commendationem. Ceterum quid prodest, quod nos instituit, si non restituit? Aut numquid frustra instruimur, si non prius destruatur in nobis corpus peccati, ut ultra non serviamus peccato? Si omne, quod profuit Christus, in sola fuit ostensione virtutum, restat, ut dicatur, quod Adam quoque ex sola peccati ostensione nocuerit, si quidem pro qualitate vulneris allata est medicina. — Si vita, quam dat Christus, non est alia, quam institutio ejus, nec mors utique quam dedit Adam, alia erit similiter, quam institutio ejus, ut ille quidem ad peccatum exemplo suo, hic vero exemplo et verbo ad bene vivendum, et se diligendum homines informarent. Aut si christianae fidei et non haeresi Pelagianae acquiescentes generatione, non institutione, traductum in nos confitemur Adae peccatum, et per peccatum mortem, fateamur necesse est, et a Christo nobis non institutione, sed regeneratione restitutam justitiam et per justitiam vitam. — Et si ita est, quomodo is dicit: consilium et causam incarnationis fuisse, ut mundum luce suae sapientiae illuminaret, et ad amorem suum accenderet?* (Dieſe letztern Worte finden ſich in der genannten Schrift Abälards wenigſtens nicht wörtlich.) *Ubi ergo redemptio? A Christo nempe, ut fateri dignatur, illuminatio et provocatio ad amorem, redemptio et liberatio a quo? — Et quidem tria quaedam praecipua in*

Gleichwohl schloß sich gerade der von Bernhard von Clairvaux wegen der Reinheit seiner Lehre gerühmte Robert Pulleyn [1]) ganz an die Polemik Abälard's gegen diese Vorstellung an. Der Erlöser habe, lehrte Pulleyn, leiden wollen, theils weil solches unserer Erlösung wegen nothwendig war, ob er uns gleich auch auf eine andere Weise hätte erlösen können, theils um uns ein Beispiel zu geben, wie wir die Leiden dieses Lebens mit Standhaftigkeit und Geduld ertragen sollen, damit wir uns nicht fürchten, um unsers Heils willen alles das zu erdulden, was er für andere und zu ihrem Besten erduldet hatte. Ein Lösegeld habe Christus für

---

hoc opere nostrae salutis intueor: formam humilitatis, in qua Deus semetipsum exinanivit: caritatis mensuram, quam usque ad mortem et mortem carnis extendit, redemptionis sacramentum, quo ipsam mortem, quam pertulit, sustinuit. Horum duo priora sine ultimo sic sunt, ac si super inane pingas. Uebrigens bekannte Abälard, wie er ja auch schon nach dem Obigen die von dem Teufel auf den Menschen ausgeübte Gewalt nicht schlechthin läugnete, in der *Apologia* oder *Confessio*, durch welche er sich gegen seine Ankläger rechtfertigte (Opp. S. 330.): *solum filium Dei incarnatum profiteor, ut nos a servitute peccati et a jugo diaboli liberaret, et supernae aditum vitae morte sua nobis reseraret.*

1) In den Sententiarum libri VIII. Vgl. den Auszug Cramers in der Fortsetzung der Bossuet'schen Einleitung in die Gesch. der Welt und der Rel. Th. VI. S. 490. f. *Quid peccavi*, schreibt Bernhard Ep. 205. im J. 1141. an den Bischof von Rochester, *si monui, Magistrum Robertum Pullum aliquantum tempus facere Parisius, ob sanam doctrinam, quae apud illum esse dignoscitur.* Welche Rolle übrigens auch Robert den Teufel in dem Werke der Erlösung spielen ließ, beweist die eigene Vorstellung, der Traum der Gattinn des Pilatus sey ein Versuch des Teufels gewesen, das Leiden und den Tod Jesu zu verhindern.

uns, die wir vom Satan gefangen gehalten wurden, zwar bezahlt, aber nicht, wie von einigen ältern Lehrern geträumt worden ſey, und noch von einigen geträumt werde, dem Teufel, damit er gleichſam kein Recht hätte, ſich zu beklagen, daß ihm ſeine Gefangenen widerrechtlich entriſſen worden ſeyen, denn er habe kein Recht gehabt, uns in ſeiner tyranniſchen Gewalt zu halten. Dieß habe Chriſtus nicht thun können, weil er Gott war. Die Bezahlung eines ſolchen Löſegelds an den Teufel, welcher daſſelbe nicht angenommen haben würde, würde eine Abgötterei geweſen ſeyn. Hieraus folgerte Pulleyn, wie früher Gregor von Nazianz, daß Chriſtus nur Gott ein Löſegeld für uns bezahlt, und ihm ſein Opfer dargebracht habe, wofür er dann, wegen des göttlichen Wohlgefallens an demſelben die Menſchen aus ihrer Gefangenſchaft erlöst, und ihren Widerſacher, den Teufel, gedemüthigt habe.

Abälard bildet, wie auch die Polemik Bernhards zeigt, unter den oben genannten drei Scholaſtikern, den unmittelbarſten Gegenſatz gegen Anſelm. Beide repräſentiren überhaupt auch in der Lehre von der Erlöſung und Verſöhnung Anſichten, deren Gegenſatz ſich durch die ganze Entwicklung des chriſtlichen Dogma's hindurchzieht. Hugo von St. Victor und Peter der Lombarde ſtehen zwar mit Abälard auf der Anſelm entgegengeſetzten Seite, ſie neigen ſich aber doch zugleich wieder zu der von Abälard beſtrittenen Lehrweiſe hin, ſo daß ſie überhaupt zwiſchen Anſelm und Abälard vermittelnd ſtehen.

Am meiſten fällt dieß bei Hugo von St. Victor in die Augen, in deſſen Darſtellung der Lehre von der Erlöſung ſich drei verſchiedene Elemente unterſcheiden laſſen. Er zieht mit Bernhard und den ältern Kirchenlehrern vor allem das Verhältniß in Betracht, in welchem die Erlöſung zum Teufel ſteht. Der Teufel, ſagt er, hatte Gott beleidigt, weil er den Menſchen, ſeinen Knecht, verführte, der Menſch Gott, weil er ſich verführen ließ, der Teufel den Menſchen, weil er ihn

täuſchte. Der Teufel hält den Menſchen in ſeiner Gewalt, in Beziehung auf Gott mit Unrecht, in Beziehung auf den Menſchen, theils mit Recht, weil dieſer ſich nicht nothwendig verführen laſſen mußte, theils mit Unrecht, weil der Teufel ihn hinterging. Hier greift nun aber ſchon die Anſelmſche Satisfactionstheorie ein. Da nämlich der Menſch aus der Gewalt des Teufels ſich ſelbſt nicht befreien konnte, ſo mußte Gott ſich ſeiner annehmen, gleichſam als **patronus** ſeine Sache gegen den Teufel führen. Gott war aber auf den Menſchen ſelbſt erzürnt, mußte folglich erſt verſöhnt werden. Dieß konnte nur dadurch geſchehen, daß der Menſch Gott als Schadenerſatz für den Abfall eine vollkommene Gerechtigkeit darbrachte, und als Genugthuung für die ihm bewieſene Verachtung eine derſelben adäquate Strafe litt. Beides konnte wiederum der Menſch in ſeinem Unvermögen und in ſeiner unendlichen Verſchuldung nicht ſelbſt. Gott mußte es alſo thun, und da es doch immer nur vom Menſchen ausgehen konnte, ſo mußte Gott ſelbſt Menſch werden. So iſt denn in der Geburt Chriſti der vollkommen gerechte Menſch, von Gott ſelbſt der Menſchheit aus Gnaden geſchenkt, Gott dargebracht worden, und in ſeinem Leiden und Tode ihm für die Schuld der Menſchen die adäquate Genugthuung geſchehen, und der dadurch verſöhnte Gott kann nun erſt die Sache der Menſchen gegen den Teufel führen, ihn aus deſſen Gewalt befreien wollen [1]). Die Berückſichtigung der Anſelm-

1) De sacram. c. 4.: *Dedit Deus gratis homini, quod homo ex debito Deo redderet. Dedit igitur homini hominem, quem homo pro homine redderet, qui ut digna recompensatio fieret, priori non solum aequalis, sed major esset. Ut ergo pro homine redderetur homo major homine, factus est Deus homo pro homine. — Christus ergo nascendo debitum hominis patri solvit, et moriendo reatum hominis expiavit, ut cum ipse pro homine mortem, quam non debebat, sustineret, juste homo*

ſchen Theorie läßt ſich hier nicht verkennen. Von der Anſelm'ſchen Seite neigt ſich nun aber Hugo auch wieder zur Abälardſchen hinüber. Wir bekennen dabei, ſagt er, in Wahrheit, daß Gott die Erlöſung des Menſchengeſchlechts auch auf andere Weiſe hätte bewerkſtelligen können, wenn er gewollt hätte, daß aber gerade dieſe unſerer Schwachheit die angemeſſenſte war. Gott ward Menſch, nahm für den Menſchen die menſchliche Sterblichkeit an, um ihn zur Hoffnung ſeiner Unſterblichkeit zurückzuführen, ſo daß der Menſch nun nicht mehr zweifeln durfte, zur Seligkeit deſſen aufſteigen zu können, der zu ihm und zu ſeiner Unſeligkeit herabgeſtiegen war, und die durch Gott verklärte Menſchheit den Menſchen ein Beiſpiel ihrer einſtigen Verklärung wäre, daß ſie in dem, der gelitten hatte, ſähen, was ſie ihm wieder zu erweiſen ſchuldig wären, in dem Verherrlichten aber erwägten, was ſie von ihm zu hoffen hätten, daß er ſelbſt wäre der Weg im Beiſpiel, die Wahrheit in der Verheißung und das Leben in der Belohnung [1]).

Wie ſchon Hugo von St. Victor der ältern Vorſtellung treuer blieb, als Anſelm und Abälard, ſo ſcheint dieß noch mehr bei Peter dem Lombarden der Fall zu ſeyn, bei welchem uns ja, wie ſchon gezeigt worden iſt, ſogar die alte

---

propter ipsum mortem, quam debebat, evaderet, et jam locum calumniandi diabolus non inveniret, quia et ipse homini dominari non debuit, et homo liberari dignus fuit.

1) A. a. O. Cap. 10.: *Ut in Deo humanitas glorificata exemplum esset glorificationis hominibus; ut in eo, qui passus est, videant, quid ei retribuere debeant, in eo autem, qui glorificatus est, considerent, quid ab eo debeant exspectare; ut et ipse sit via in exemplo, et veritas in promisso, et vita in praemio.* — Vgl. A. Liebner: Hugo von St. Victor und die theologiſchen Richtungen ſeiner Zeit. 1832. S. 417. f.

Scene von der Ueberlistung des Teufels wieder begegnet. Wie hätte sie auch bei ihm fehlen können, wenn er doch als der Vater der Sentenzen die Aufgabe hatte, alle in der Kirche geltend gewordenen Lehrmeinungen in seinem Werke zusammenzustellen? Allein näher betrachtet steht doch der Lombarde weit mehr auf der Seite Abälards als Hugo. Es gibt unter den auf Abälard folgenden Scholastikern kaum einen andern, welcher das psychologisch sittliche Moment des Todes Christi so sehr hervorhob, wie Peter der Lombarde. Wie Abälard sieht auch er in dem Tode das Unterpfand der höchsten Liebe Gottes gegen die Sünder, das uns zur Liebe Gottes erwecken muß. Die rechtfertigende und versöhnende Kraft des Todes Christi besteht daher darin, daß er eine Liebe in uns weckt, die uns von der Sünde befreit. Die Liebe Gottes selbst aber gegen die Menschen ist eine völlig freie, die zu ihrer Wiederherstellung nicht erst eines genugthuenden Aktes bedarf, da Gott nie aufhörte, die Menschen auch als Sünder zu lieben. Versöhner und Mittler ist daher Christus, nur sofern er das auf der Seite der Menschen stattfindende Hinderniß eines gottgefälligen Verhältnisses hinwegräumt, die Sünde, die den Menschen zu einem Feind Gottes macht [1]). Dieses Moment, die Befreiung von der Sün-

---

1) Sent. Lib. III. Dist. 19. A.: *Nunc ergo quaeramus, quomodo per mortem ipsius a diabolo et a peccato et a poena redempti sumus A diabolo ergo et a peccato per Christi mortem liberati sumus, quia, ut ait apostolus, in sanguine ipsius justificati sumus, et in eo, quod sumus justificati, id est, a peccatis soluti, a diabolo sumus liberati, qui nos vinculis peccatorum tenebat. Sed quomodo a peccatis per ejus mortem soluti sumus? Quia per ejus mortem, ut ait apostolus, commendatur nobis caritas Dei, id est, apparet eximia et commendabilis caritas Dei erga nos in hoc, quod filium suum tradidit in mortem pro nobis peccatoribus. Exhibita autem*

de, iſt bei Peter, dem Lombarden, ſoſehr das Ueberwiegende, daß man beinahe glauben möchte, er wolle das von demſel-

---

tantae erga nos dilectionis arrha et nos movemur, accendimurque ad diligendum Deum, qui pro nobis tanta fecit, et per hoc justificamur, id est, soluti a peccatis, justi efficimur. Mors ergo Christi nos justificat, dum per eam caritas excitatur in cordibus nostris. Dicimur quoque et aliter per mortem Christi justificari, quia per fidem mortis ejus a peccatis mundamur. — Si ergo rectae fidei intuitu in illum respicimus, qui pro nobis pependit in ligno, a vinculis diaboli solvimur, id est, a peccatis. — F. Reconciliati sumus Deo, ut ait apostolus, per mortem Christi. Quod non sic intelligendum est, quasi nos ei sic reconciliaverit Christus, ut inciperet amare, quos oderat, sicut reconciliatur inimicus inimico, ut deinde sint amici, qui ante se oderant, sed jam nos diligenti Deo reconciliati sumus. Non enim ex quo ei reconciliati sumus per sanguinem filii, nos coepit diligere, sed ante mundum, priusquam nos aliquid essemus. Quomodo ergo nos diligenti Deo sumus reconciliati? Propter peccatum cum eo habebamus inimicitias, qui habebat erga nos caritatem, etiam cum inimicitias exercebamus adversus eum, operando iniquitatem. Ita ergo inimici eramus Deo, sicut justitiae sunt inimica peccata, et ideo dimissis peccatis tales inimicitiae finiuntur et reconciliantur justo, quos ipse justificat. Christus ergo dicitur mediator eo, quod medius inter Deum et homines ipsos reconciliat Deo. Reconciliat autem, dum offendicula hominum tollit ab oculis Dei, id est, dum peccata debet, quibus Deus offendebatur, et nos inimici ejus eramus. Warum iſt aber nur der Sohn der Mittler, nicht auch der Vater und Geiſt? *Reconciliavit nos tota trinitas virtutis usu, scilicet dum peccata delet, sed filius solus impletione obedientiae, in quo patrata sunt secundum humanam naturam ea, per quae credentes et imitantes justificantur.* Daher iſt Chriſtus Mittler ganz beſonders

den ausdrücklich unterschiedene und vorangestellte, die Befreiung vom Teufel, darauf zurückführen, indem er mit besonderem Nachdruck hervorhebt, wir seyen vom Teufel befreit, sofern wir von der Sünde befreit sind, die Bande, mit welcher uns der Teufel gefangen halte, seyen die Bande der Sünde, Christus habe als der Stärkere den Starken in seinem Hause dadurch gebunden, daß er unsere Herzen, in welchen er wohnte, für sich gewann und die Macht der Sünde brach. Die Macht, die der Teufel über die Menschen ausübt, ist demnach nichts anders, als die Macht der Sünde, was uns von dieser befreit, befreit uns auch von jener, die durch den Tod Christi in unsern Herzen entzündete Liebe [1]). Ohne Zweifel

---

nach seiner menschlichen Natur. G.: *Ipse veniens prius in se humana sociavit divinis, per utriusque naturae conjunctionem in una persona. Deinde omnes fideles per mortem reconciliavit Deo, dum sanati sunt ab impietate, quicunque humilitatem Christi credendo dilexerunt, et diligendo imitati sunt.*

1) A. a. O. A.: *Licet nos tentet (diabolus) post Christi mortem, quibus modis ante tentabat, non tamen vincere potest, sicut ante vincebat. Nam Petrus, qui ante Christi mortem voce ancillae territus negavit, post mortem ante reges et praesides ductus non cessit. Quare? Quia fortior, id est, Christus veniens in domum fortis, id est, in corda nostra, ubi diabolus habitabat, alligavit fortem, id est, a seductione compescuit fidelium, ut tentationem, quae et adhuc permittitur, non sequatur seductio. Itaque in Christi sanguine, qui solvit, quae non rapuit, redempti sumus a peccato, et per hoc a diabolo. — Non enim tenebat nos, nisi vinculis peccatorum nostrorum, istae erant catenae captivorum. Venit ille, alligavit fortem vinculis passionis suae, intravit in domum ejus, id est, in corda eorum, ubi ipse habitabat, et vasa ejus, scilicet nos, eripuit, quae ille impleverat amaritudine sua. Deus autem noster vasa ejus eripiens et sua faciens, fudit amaritudinem, et imple-*

darf dieß im Sinne Peter's nicht ſo genommen werden, wie wenn die Befreiung von der Macht des Teufels nur der uneigentliche Ausdruck für die Befreiung von der Macht der Sünde wäre, bemerkenswerth bleibt aber doch dabei immer dieß, wie das Aeußere dem Innern untergeordnet, und in der Vorſtellung des Teufels ſelbſt die Macht der Sünde als Hauptmoment feſtgehalten wird. Von der Befreiung von der Macht des Teufels und der Sünde unterſcheidet Peter als drittes Moment die Befreiung von der Strafe, oder vielmehr von der Schuld [1]), nach der richtigen Vorausſetzung, daß wenn auch der Menſch nicht mehr, wie bisher ſündigt, doch dadurch die Schuld der früher begangenen Sünden noch nicht aufgehoben iſt. Hier hätte nun der Anſelm'ſche Satisfactionsbegriff ſeine Stelle finden können. Allein die Idee der freien Gnade und Liebe Gottes war bei Peter, dem Lombarden, ſo ſehr die vorherrſchende, daß er auch in Beziehung auf die Strafe oder Schuld bei der zwar einfachen, aber auch unbeſtimmten Vorſtellung ſtehen blieb, Chriſtus habe die Strafe unſerer Sünden an ſeinem Leibe getragen, und durch ſeine Strafe am Kreuze bewirkt, daß alle zeitlichen Strafen den Bekehrten in der Taufe ganz erlaſſen, und nach der Taufe

---

vit dulcedine, per mortem suam a peccatis redimens, et adoptionem gloriae filiorum largiens.

1) A.: *Ita a diabolo liberamur, ut nec post hanc vitam in nobis inveniat, quod puniat. Morte quippe sua uno verissimo sacrificio, quidquid culparum erat, unde nos diabolus ad lucenda supplicia detinebat, Christus extinxit, ut in hac vita tentando nobis non praevaleat. — Fuso enim sanguine sine culpa omnium culparum chirographa deleta sunt, quibus debitores, qui in eum credunt, a diabolo ante tenebantur.* — C. *Redempti sumus ex parte, non ex toto, a culpa non a poena, nec omnino a culpa: non enim ab ea sic redempti sumus, ut non sit, sed ut non dominetur.*

bei der Buße vermindert werden [1]). Warum die Vollziehung dieser Strafe nöthig war, wenn doch Gott nach seiner freien auch gegen den Sünder nicht aufhörenden Liebe die Sünden vergeben konnte, wird nicht erklärt, daß aber der Erlöser nur der Gottmensch seyn konnte, gleichwohl behauptet, weil er als bloßer Mensch nicht frei von der Sünde gewesen wäre, und ohne frei von der Sünde zu seyn, auch den Teufel nicht hätte überwinden können, ohne die Ueberwindung des Teufels aber die Befreiung von der Sünde sowohl, als der Schuld oder Strafe der Sünde nicht möglich war. Auf den Teufel wird daher zwar das Werk der Erlösung im Sinne der ältern Vorstellung in letzter Beziehung zurückgeführt, die Vorstellung des Teufels selbst aber ist, wenn wir die ältere Lehrweise vergleichen, durch das von Peter besonders hervorgehobene sittliche Moment so geläutert, daß sie, so wenig dieß auch Peter bezweckte, im Grunde nur der bildliche Ausdruck für die Macht der Sünde, und die mit der Sünde verbundene Schuld wird. Daher ist auch von einem dem Teufel gegebenen Lösegeld nirgends die Rede, sondern vielmehr von einem Opfer, obgleich auch über den Zusammenhang der Opferidee mit der ganzen Theorie nichts bestimmt wird, außer sofern darauf besonders Gewicht gelegt wird, daß Christus, nur weil er alle Gerechtigkeit in sich erfüllte, und die vollkommenste Erniedrigung in sich darstellte, allein im Stande gewesen sey, das zu unserer Versöhnung zureichende Opfer darzubringen [2]). Aber auch dieß führt nur auf die Abälard-

---

1) D.: *Non enim sufficeret illa poena, qua poenitentes ligat ecclesia, nisi poena Christi cooperaretur, qui pro nobis solvit.*

2) Dist. 18. E.: *Decreverat Deus — hominem ad Dei contemplationem non admitti, nisi in uno homine tanta existeret humilitas, quae omnibus suis proficere posset, sicut in primo homine tanta fuit superbia, quae omni-*

ſche Idee zurück, daß Gott ohne in dem Menſchen Chriſtus die vollkommenſte Gerechtigkeit anzuſchauen, die Sünden der Menſchen nicht hätte vergeben können.

Drittes Kapitel.

Bonaventura, Thomas von Aquinum, Duns Scotus. — Joh. Wikliff und Joh. Weſſel.

Mit Petrus Lombardus beginnt die Periode der ſyſtematiſirenden Scholaſtik und des unendlichen Commentirens über die Sentenzen des Magiſter. Es iſt zugleich die Periode, in welcher nun erſt das Fragen und Antworten, das Gegenüberſtellen von Theſen und Antitheſen, Gründen und Gegengründen, die Zerſpaltung und Zerſplitterung des Inhalts des Dogma's ohne Ziel und Maas in's Unendliche fortging. Die freie Bewegung, welche Scholaſtiker, wie Anſelm und Abälard, auf diejenigen Puncte führte, die für ſie das größte ſpeculative Intereſſe hatten, ging nun in den

---

bus suis nocuit. Non est autem inventus inter homines aliquis, quo id posset impleri, nisi leo de tribu Juda, qui aperuit librum et solvit signacula ejus, implendo in se omnem justitiam, id est consummatissimam humilitatem, qua major esse non potest. Nam omnes alii homines debitores erant, et vix unicuique sua virtus sufficiebat et humilitas. Nullus ergo eorum hostiam poterat offerre sufficientem reconciliationi nostrae. Sed Christus homo sufficiens et perfecta fuit hostia. — Quod non ita est intelligendum, quasi non alio modo salvare nos potuerit, quam per mortem suam, sed quia per aliam hostiam non potuit nobis aperiri regni aditus, nisi per mortem unigeniti, cujus tanta fuit humilitas et patientia, ut ejus merito pateret credentibus in eum aditus regni.

Formalismus einer ſyſtematiſchen Tendenz über, die auf das Einzelne immer nur im Zuſammenhang des Ganzen kommen zu können glaubte, aber doch nicht kräftig und ſchöpferiſch genug war, um ein ganzes Syſtem mit der Einheit der Idee zu durchdringen. In der Geſchichte unſers Dogma's wenigſtens fällt unſtreitig die größere Productivität in die Peter, dem Lombarden, vorangehende Periode, was die auf ihn folgende darbietet, iſt mehr nur eine Verarbeitung und weitere Entwicklung der zuvor ſchon aufgeſtellten Ideen, die jedoch von ſelbſt dahin führte, die Hauptmomente, um welche es ſich ſeit der Anſelm'ſchen Satisfactionstheorie handelte, in einem beſtimmtern Gegenſaz einander gegenüberzuſtellen. Da unter den hieher gehörenden Scholaſtikern, den großen Syſtematikern, bei Alexander von Hales und Albert dem Großen [1]),

1) Um jedoch auch dieſe beiden Scholaſtiker nicht ganz zu übergehen, mag hier über ſie zur Vergleichung mit den übrigen Folgendes bemerkt werden: Alexander von Hales kommt in ſeiner Summa Pars III. quaestio 1. membrum 4. auf die hieher gehörende Hauptfrage: *An humana natura possit reparari sine satisfactione peccati, per quod lapsa est?* und gibt darauf mit genauer Rückſicht auf Anſelm die Antwort: *Cum dicitur: Deus non potest reparare humanam naturam sine satisfactione, notandum salvo meliori judicio secundum beatum Anselmum, quod duobus modis est considerare divinam potentiam, absolute vel cum ordine. Considerando divinam potentiam absolute, cogitamus quandam virtutem infinitam, et secundum hunc modum non est determinare divinam potentiam, et conceditur, quod hoc modo potest reparare humanam naturam sine peccati satisfactione. Sed considerando ipsam cum ordine sic eam consideramus in ordine justitiae et misericordiae, et hoc modo conceditur, quod nihil potest facere, nisi cum misericordia et justitia. — Quum ergo quaeritur, utrum Deus de justitia possit dimittere peccatum impunitum, potest referri posse de justitia ad principale*

nichts ſich findet, was nicht von den folgenden genauer und in beſſerer Form ausgeführt wäre, Thomas von Aquinum

---

signatum, quod est divina essentia, et tunc idem est posse de justitia quod posse de potentia: hoc modo potest. Si autem referatur ad connotatum, dicit Anselmus, quod tunc posse de justitia est posse secundum congruentiam meritorum, et hoc modo dicit idem Anselmus: non potest Deus peccatum impunitum sine satisfactione dimittere, nec peccator ad beatitudinem, qualem habiturus erat ante peccatum, poterit pervenire. Der Menſch für ſich kann nicht genug thun *sine gratiae dono* (membr. 5.), aber auch keine bloße Creatur vermag dieß (membr. 6.): *Cum bonitas creaturae finita sit, patet, quod nulla creatura pura posset humanae naturae restituere illud, a quo deordinata est per peccatum* (als *rea infiniti mali) — non potest recompensare humanae naturae bonitatem infinitam. Jam igitur habemus, quod per Deum fieri deberet reparatio, non per aliquam creaturam puram.* Nun geht Alexander membr. 7. in die Anſelm'ſche Deduction über: *Si Deus solo verbo, vel solo jussu liberasset humanam naturam, ergo liberasset eam per potentiam suam sine satisfactione commissi, ergo dimisisset peccatum hominis impunitum.* Dieß iſt unmöglich, *quia sicut Deus non potest facere malum, ita nec potest facere aliquid inordinatum.* Ohne Satisfaction kann alſo Gott die Sünde nicht vergeben, da aber nicht Gott, ſondern nur der Menſch unter allen Creaturen ſie ſchuldig iſt, ſie aber wegen der Quantität der Sünde nicht leiſten kann, *ergo necesse est, quod satisfaciat Deus, qui potest, et homo, qui debet, ergo debet satisfacere Deus homo et non solus Deus nec solus homo.* Daher ſchließt ſich nun die weitere Frage an: *utrum divina et humana natura sint unibiles ad invicem*, und die Lehre von der Perſon des Gottmenſchen, in deren Verlauf dieſelbe Hauptfrage (qu. 16. de merito Christi und qu. 17. de dominica passione) widerkehrt, *de necessitate passionis quantum*

aber, bei welchem hier nicht ſowohl ſein Commentar über die Sentenzen, als vielmehr ſeine theologiſche Summe in Betracht kommt, wegen des Gegenſazes, welchen er mit Dums Scotus bildet, mit dieſem zuſammenzunehmen iſt, ſo möchte als Commentator der Sentenzen kaum ein anderer beachtenswerther ſeyn, als Bonaventura, der ſich auch wirklich in der

---

ad causam superiorem (qu. 17. membr. 3. artic. 3.). Die Frage *de quantitate passionis per comparationem ad satisfactionem* (membr. 8. art. 2.) beantwortet Alexander ſo: *Dicendum est, quod non est considerandum, quantum passus est, sed ex quanto. Unde considerando circumstantias personae, quia Filius Dei est, et circumstantias passionis et hujusmodi, sufficiens est passio Christi ad omnem et omnium satisfactionem.* Albert der Große hat in ſeinem Commentar über die Sentenzen Lib. III. dist. 20. dieſen Gegenſtand nicht ſo ausführlich behandelt, wie andere Scholaſtiker. Die wichtigſte Frage iſt Art. 7.: *An non remittatur peccatum nisi Deo homine satisfaciente pro nobis?* Die *solutio* nach den Gründen *pro* und *contra* iſt: *Dicendum, quod primis rationibus standum, quod non remittatur* u. ſ. w. *licet alius modus fuerit possibilis.* Unter den Argumenten dagegen iſt das bedeutendſte: *originale peccatum per alterum est contractum, ergo per alterum potest fieri satisfactio, non est autem per alterum contractum, qui fuit Deus, ergo per alium non Deum potest fieri satisfactio et videtur.* Die Antwort iſt: wenn man ſage, der, der die Erbſünde aufhebe, müſſe ebenſo ein *principium omnium* ſeyn, wie der, der die Erbſünde verurſachte, ſo könne dieß nicht auf dieſelbe Weiſe ſeyn, *quia monstruosa natura est, quae unius rationis habet duo principia,* ſondern nur Chriſtus iſt *principium efficiens secundum deitatem et influens per modum meriti, sed ab alio non posset fieri, quia ille non posset influere membris, cum nullo modo esset caput corporis mystici* (oder *quia gratia non influi potest, nisi ab eo, qui est Deus et virtutis infinitae).*

Behandlung dieſer Materie, ſo wenig er den Scholaſtiker verläugnet, doch zugleich durch eine für einen Scholaſtiker muſterhafte Klarheit und Einfachheit auszeichnet. Er eignet ſich daher am beſten, um den nun an den Sentenzen des Magiſter fortlaufenden Faden der Entwicklung des Dogma's weiter zu verfolgen.

Es iſt nicht ohne Intereſſe, zu ſehen, wie ſich eigentlich die ganze Erörterung Bonaventura's [1]) um das Moment der Anſelm'ſchen Satisfactionstheorie bewegt, wie er derſelben nahe genug kommt, um ſich für ſie erklären zu müſſen, zulezt aber doch in dem entſcheidenden Punct ſie fallen läßt. Petrus Lombardus hat den ganzen ihm vorliegenden Stoff in die drei **distinctiones** [2]) zuſammengefaßt: **1) Si Christus meruit sibi et nobis, et quid sibi et nobis? 2) Qualiter a diabolo et a peccato nos redemit per mortem? 3) Quod alio modo potuit liberare hominem et quare potius isto?** Von dieſen drei Diſtinctionen mußte, der Natur der Sache nach, die dritte den Scholaſtikern am meiſten Veranlaſſung geben, das Dogma von der Verſöhnung auf eine in die eigentliche Aufgabe näher eingehende Weiſe zum Gegenſtand ihres dialektiſch-ſpeculativen Scharfſinns zu machen. Bonaventura geht auf die Erörterung dieſer Diſtinction mit der Bemerkung über, es ſey, wie bisher **de passionis efficacia**, ſo jezt **de passionis congruentia** die Rede, deren Momente er in folgenden ſechs Fragen zu erſchöpfen glaubt: **1. An congruum fuerit naturam humanam a Deo reparari? 2. An magis congruerit, genus humanum reparari per satisfactionem, quam per aliam viam? 3. An aliqua pura creatura potuerit satisfacere pro toto genere humano? 4. An aliquis adjutus gratia potuisset satisfacere pro se ipso? 5. An**

---

1) Bonaventurae Opp. Tom. V. Lugd. 1668. S. 191. f.

2) Sie ſind im dritten Buch die 18te 19te und 20ſte.

Deus debuerit modum satisfaciendi per passionem Christi acceptare? 6. An alio modo potuerit Deus genus humanum salvare? Bei der zunächst hieher gehörenden zweiten Frage wird unter Voranstellung des allgemeinen Grundsazes, daß derjenige Weg für den zur Wiederherstellung des Menschengeschlechts geeignetsten gehalten werden müsse, bei welchem 1. die Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit, 2. die der göttlichen Weisheit, 3. die der göttlichen Allmacht, und 4. die der göttlichen Ehre und Majestät am meisten bewahrt werde, und nach Gegenüberstellung der für und gegen die These sprechenden Gründe, die **conclusio** auf folgende Weise gezogen: Der Weg der Satisfaction war der schicklichste, weil, da Gott ebenso barmherzig als gerecht ist, auch bei der Wiederherstellung des Menschengeschlechts die Barmherzigkeit in dem angemessenen Verhältniß zur Gerechtigkeit stehen muß. Es war daher schicklich, daß Gott für das ihm zugefügte Unrecht Genugthuung vom Menschen forderte, und wenn der Mensch selbst sie nicht leisten konnte, nach seiner Barmherzigkeit ihm einen für ihn genugthuenden Mittler gab. Hätte Gott die Schuld nicht erlassen, sondern die Strafe vollzogen, so hätte sich seine Barmherzigkeit nicht geoffenbart, hätte er sie aber erlassen, ohne Genugthuung zu fordern, so hätte sich seine Gerechtigkeit nicht geoffenbart. Wie der Weg der Satisfaction vom Standpunct Gottes aus der schicklichste war, so war er es auch vom Standpunct des Menschen aus. Der Zweck der Wiederherstellung des Menschengeschlechts ist, uns von der Schuld zur Gerechtigkeit, von der Unseligkeit zur Herrlichkeit zu führen. Wie der Mensch durch den Sündenfall die Ehre Gottes verlezt hat, so ist es schicklich, daß er durch Erduldung einer Strafe nach der Norm der Gerechtigkeit Gott ehrt. Und wenn es ruhmvoller ist, das ewige Leben durch Verdienste, als ohne Verdienste, zu erwerben, so ist es auch ruhmvoller, durch Genugthuung mit Gott versöhnt zu werden, als ohne Genugthuung. Hierauf werden die

Gründe widerlegt, die der Bejahung der Theſe entgegengeſtellt worden ſind: 1. Auf die Einwendung, daß, wenn ſich überhaupt für Gott nichts mehr ſchickt, als was zur Offenbarung ſeiner Güte und Barmherzigkeit dient, die Vergebung der Sünden ohne alle genugthuende Strafe auch ein um ſo größerer Beweis der göttlichen Barmherzigkeit ſeyn würde, wird erwiedert, daß in Gott die Gerechtigkeit durch die Güte und Barmherzigkeit nicht ausgeſchloſſen wird. 2. Die Einwendung, daß die göttliche Selbſtgenügſamkeit ſich in einem um ſo ſchönern Lichte zeigen würde, wenn Gott keine Genugthuung fordern würde, beruht auf einer falſchen Vorausſezung, da es ſich mit der Vergebung der Sünden ebenſo verhält, wie mit dem Gehorſam gegen die Gebote Gottes, welchen Gott nicht, weil er deſſelben bedürfte, ſondern nur aus Rückſicht auf uns verlangt. 3. Daß ſich bei einem andern Wege der Wiederherſtellung die Allmacht Gottes mehr offenbaren würde, kann nicht behauptet werden, da ſich in dieſem Werke Gottes nicht ſowohl die Allmacht, als vielmehr die Güte und Barmherzigkeit und in gleichem Verhältniß auch die Gerechtigkeit offenbaren muß. Hätte daher auch Gott das Menſchengeſchlecht durch ein einziges Wort wiederherſtellen können, ſo mußte er doch den ſchwierigern, mit der Vollziehung der Strafe verbundenen, Weg vorziehen. Wendet man ein, daß eine Wiederherſtellung ohne Satisfaction uns noch weit mehr zum Lob und zur Liebe Gottes verpflichten würde, ſo iſt dieß geradezu falſch zu nennen, da uns die Hingabe des Eingebornen für uns weit mehr zur Liebe und zum Dank gegen Gott verpflichten muß, als wenn er uns ohne ſie Schuld und Strafe erlaſſen hätte. Daß Gott für uns den Tod erduldete, iſt etwas weit Größeres, als die Vergebung unſerer Sünden. 5. Auch das kann nicht eingewendet werden, daß Gott dem Menſchen durch eine Vergebung der Sünden ohne Satisfaction eine vollkommnere Form der Nachahmung gegeben haben würde, da nicht ſchlechthin behauptet werden

kann, daß der Menſch Gott in allem nachahmen müſſe. Die Strafe iſt Sache Gottes, nicht des Menſchen. Ueberdieß läßt ſich auch zeigen, daß Gott durch die Satisfaction eine vollkommnere Form der Nachahmung gab, als ohne ſie. Wenn endlich 6. noch eingewendet wird, daß es für Gott ſchicklicher geweſen wäre, das Menſchengeſchlecht unmittelbar, ohne die Vermittlung durch eine Creatur, wiederherzuſtellen, ſo iſt auch dieß falſch, da es zum Begriff der höchſten Güte gehört, bei dem Edelſten, was ſie wirkt, die Creatur, ſo weit es ihre Natur zuläßt, mitwirken zu laſſen. Eine ſolche Mitwirkung kann bei dem Werke der Erlöſung ſtattfinden, nicht aber bei dem Werke der Schöpfung, bei welchem Gott allein wirkt, weil er noch nicht auf eine ſchon vorhandene Materie wirken kann.

Wie ſchon die zweite Frage nur eine Expoſition der Anſelm'ſchen Idee iſt, ſo ſcheint Bonaventura in der dritten und vierten Frage noch näher zu ihr herantreten zu wollen. Die Satisfaction betrifft entweder das Unrecht für ſich, oder den durch das Unrecht zugefügten Schaden [1]). Gott kann daher entweder blos für das Eine, oder für Beides zugleich Genugthuung verlangen. Daß es in dem leztern Fall einer bloßen Creatur nicht möglich iſt, Gott für das Menſchengeſchlecht genugzuthun, iſt klar, da das an Gott begangene Unrecht wegen ſeiner abſoluten Würde zu groß iſt, als daß eine bloße Creatur ihm dafür etwas Gleiches als Erſaz geben könnte. Aber auch in dem erſtern Fall, wenn das Unrecht verziehen iſt, und die Satisfaction nur den Schaden betrifft, iſt dieß nicht möglich. Eine bloße Creatur iſt entweder ein Menſch, oder ein anderes Weſen. Iſt ſie ein bloßer Menſch, ſo kann kein bloßer Menſch ein Aequivalent für das ganze Menſchengeſchlecht ſeyn, und ſich Gott zur Erſtattung

1) *De duobus consuevit fieri satisfactio et requiri, videlicet de injuria et damno* a. a. O. S. 215.

des Schadens darbringen, welchen Adam durch das Verderben zufügte, das er über das ganze menſchliche Geſchlecht brachte. Ebenſo wenig aber kann ein creatürliches Weſen, das nicht ein Menſch iſt, dieſen Schaden wieder gut machen, und wenn es auch dieß könnte, ſo wäre es doch keine Satisfaction, weil die Satisfaction ſich auf daſſelbe Subject beziehen muß, auf das ſich die Uebertretung bezieht. Ja, wenn es auch möglich wäre, würde es ſich nicht einmal ſchicken, weil die menſchliche Natur auf dieſe Weiſe nicht zu ihrem urſprünglichen Zuſtand wiederhergeſtellt würde, denn ſie würde ebendadurch von einer andern Claſſe der creatürlichen Weſen abhängig werden. Da nun eine bloße Creatur für das ganze Menſchengeſchlecht nicht genugthun kann, für eine Creatur einer andern Gattung aber es ſich nicht ſchickt, für dieſen Zweck mit Gott verbunden zu werden, ſo mußte die Perſon des Genugthuenden ein Gottmenſch ſeyn. Bonaventura zeigt hierauf noch weiter, daß der Menſch auch durch die Unterſtüzung der Gnade nicht in den Stand geſezt werden kann, genugzuthun. Für die actuelle Sünde kann er nur unvollſtändig genugthun, für die Erbſünde gar nicht [1]).

---

1) Die *conclusio* heißt a. a. O. S. 216.: *Nullus quantumvis gratia fulcitus potuit pro culpa actuali pro se ipso satisfacere satisfactione plena, damnum et injuriam complectente, sed neque semiplena pro originali. — Ratio autem hujus est, quia peccatum actuale dicit depravationem voluntatis, sed originale dicit depravationem naturae. In hoc autem differt depravatio naturae a depravatione voluntatis, quia corruptio voluntatis respicit ipsam personam ut est individuum, sed corruptio naturae ut est alterius principium. Item quia voluntas est vertibilis, et corruptio in ea existens est facile mobilis, quia vero natura uno modo movetur, corruptio in ea existens est difficile mobilis. Quoniam ergo deordinatio voluntatis introducta pro actuali est personae singularis*

Obgleich ſchon in der bisherigen Entwicklung vorausgeſezt werden muß, daß die von der göttlichen Gerechtigkeit geforderte Satisfaction mit einem Strafleiden verbunden iſt,

---

et facile mobilis, recompensari potest per usum gratiae gratum facientis, quae respicit personam singularem. Quia vero depravatio naturae est respiciens propagationem, et ita naturam communem, et ulterius eradicari non potest omnino, ideo pro damno illato nemo potest satisfacere per gratiam singularis personae. Illa enim non tollit omnino peccati originalis radicem ab eo, in quo est, nec per se, nec per usum suum, et ideo non potest omnino tollere reatum et obligationem. Impossibile ergo fuit, quod aliquis pro peccato originali alicujus hominis satisfaceret, nisi omnino a peccato originali mundus esset, nisi etiam haberet gratiam communem, hoc est, gratiam capitis, cujus plenitudo nata est, in alios redundare, talis autem non potuit esse nisi homo et Deus, qui esset aliorum caput, sicut in praecedentibus fuit ostensum, quia nullus nisi Deus potest influere aliis motum et sensum. Et sic patet, quod pro minimo peccato originali, nec quantum ad satisfactionem plenariam, nec quantum ad satisfactionem semiplenam potuit satisfacere, nisi Christus, id est homo et Deus, de actuali vero potest quidem purus homo adjutus gratia satisfacere, sed satisfactione semiplena, quae suppletionem et complementum recipit a passione Christi. Christus enim satisfaciens pro omni offensa omnibus impetravit gratiam, quantum ad sufficientiam, et merito illius satisfactionis homo suscipiens gratiam satisfacit postea Deo pro laesione, quam intulit sibi actualis culpa. Ex hoc patet, quomodo passio Christi influit in sacramenta, et quare amplius influit in sacramentum baptismi, quod est remedium contra originale, quam in sacramentum poenitentiae. Concedendum est ergo, quod nullus adjutus gratia satisfacere potuit pro se ipso.

ſo zeigt doch Bonaventura in der fünften der obigen Fragen noch beſonders, daß der **modus satisfaciendi per passionem Christi** unter allen möglichen der für Gott ſchicklichſte und annehmbarſte geweſen ſey [1]), wofür vier verſchiedene Momente angeführt werden. 1. Er eignete ſich am beſten zur Verſöhnung Gottes, nach der Anſelm'ſchen Behauptung [2]), daß das Härteſte und Schwierigſte, was der Menſch freiwillig und ohne es ſchuldig zu ſeyn, zur Ehre Gottes bieten kann, der Tod ſey, und daß der Menſch keinen beſſern Beweis von Selbſtaufopferung geben könne, als wenn er ſich ſelbſt zur Ehre Gottes dem Tode hingibt. 2. Er war das zweckmäßigſte Mittel zur Heilung der Krankheit, da die Heilung am beſten durch das Gegentheil geſchieht. Wie der Menſch durch Stolz, Begehrlichkeit, Ungehorſam ſich verſündigt hat, ſo muß die Satisfaction in Demüthigung, Schmerz, Erfüllung des göttlichen Willens beſtehen [3]). 3. Er hatte am meiſten die Wirkung, daß ſich das Menſchengeſchlecht zu Gott hingezogen fühlte. Nur für diejenigen kann das Leiden heilbringend werden, die mit einem Willen Gott in Liebe anhängen. Nur durch die Vermittlung des freien Willens wollte Gott den Menſchen beſeligen, auf keine andere Weiſe aber konnte Gott, ohne dem freien Willen Gewalt anzuthun, den Menſchen zur Liebe an

---

1) A. a. O. S. 217.: *Dicendum, quod modum istum ultra ceteros modos debuit Deus acceptare, quia nobilissimus est inter omnes, qui possunt esse vel excogitari. Fuit enim acceptissimus ad placandum Deum, congruentissimus ad curandum morbum, efficacissimus ad attrahendum genus humanum, prudentissimus ad expugnandum generis humani inimicum.*

2) Cur Deus homo II, 11. Vgl. oben S. 165.

3) *Modus satisfaciendi congruentissimus fuit per afflictionem, humiliationem et divinae voluntatis impletionem.*

ſich ziehen, als dadurch, daß er für ihn das Kreuz übernahm. 4. Er diente am beſten dazu, den Teufel zu überwinden. Wie der Teufel den erſten Menſchen durch Liſt verführte, ſo mußte Chriſtus den Teufel mit Klugheit überwinden. Bonaventura beruft ſich dafür auf die vom Leviathan redende Stelle Hiob c. 26., und auf die oben (S. 84.) angeführten Worte des Magiſter. Man ſieht jedoch ſchon aus der dieſem Moment gegebenen Stellung, welche untergeordnete Bedeutung es für Bonaventura hatte. Von den auch hier, theils zur Bejahung theils zur Verneinung der Theſe, einander gegenüberſtehenden Argumenten mögen hier folgende erwähnt werden. 1. Es kann eingewendet werden: da das Leben Chriſti weit beſſer iſt, als ſein Tod, ſo mußte, wenn er durch ſeinen Tod für uns Gott genugthun konnte, ſein Leben in noch höherem Grade genugthuende Kraft haben. Dieſe Folgerung wird jedoch geläugnet, und zwar hauptſächlich aus dem Grunde, weil zur Satisfaction auch ein Strafleiden gehört [1]). 2. Die Einwendung, daß, wenn Chriſtus ohne die größte Sünde nicht getödtet werden konnte, eine Sünde auf Sünde häufende Satisfactionsweiſe als verwerflich erſcheinen müſſe, beweist nichts, da ja die bei der Genugthuung ſtattfindende Sünde nicht auf der Seite des Genugthuenden ſelbſt iſt. Daß er aber einen ſchlechthin mit keiner Sünde verbundenen Weg wählen mußte, läßt ſich nicht behaupten, da ſich die göttliche Weisheit ebendarin in ihrer Größe zeigt, daß ſie aus dem Böſen nicht blos das Gute, ſondern das Beſte zu wählen weiß. 3. Wendet man ein,

---

1) A. a. O. S. 218.: *Primo quidem, quia satisfactio debet esse poenalis, et maxima satisfactio maxime poenalis. Secundo vero, quia majoris perfectionis est, velle mori ad honorem Dei, quam velle vivere, et ex majori caritate procedit, et terminos naturae magis excedit, et ideo ratio illa non cogit.*

daß, wenn für die Sünde Adams nur durch den Tod Chriſti genuggethan werden konnte, Chriſtus eigentlich zweimal hätte ſterben müſſen, das erſtemal für die Sünde Adams, das zweitemal für die noch größere Sünde derer, welche Chriſtus tödteten, ſo iſt darauf zu erwiedern, daß das Eine Leiden Chriſti zur Satisfaction nicht blos für die Sünde Adams, ſondern auch für die ganze Menge der Sünden zureichte, und objectiv ſelbſt für die galt, welche Chriſtum tödteten, da das Verdienſt des leidenden Chriſtus unendlich größer iſt, als die Sünden derer, die ſeinen Tod bewirkten [1]).

Nach allem dieſem wirft Bonaventura nun erſt noch die Frage auf, ob die Satisfaction durch den Tod Chriſti als eine abſolut nothwendige anzuſehen ſey, oder nicht? Er unterſcheidet zur Beantwortung dieſer Frage zwei verſchiedene Geſichtspuncte. Man könne ſie ſowohl vom Standpunct Gottes, als des Menſchen aus betrachten. Werde ſie vom Standpunct Gottes aus betrachtet, ſo ſey kein Zweifel, daß Gott die Wiederherſtellung und Befreiung des Menſchengeſchlechts auch auf andere Weiſe hätte bewirken können. Die göttliche Allmacht müſſe ſo uneingeſchränkt gedacht werden, daß, wie die Schöpfung, ſo auch die Erlöſung, durch einen bloßen Wink des Geiſtes und Befehl des Willens hätte geſchehen können. Betrachte man aber die Sache vom Standpunct des Menſchen aus, ſo müſſe man behaupten, daß kein anderer Weg der Wiederherſtellung des Menſchengeſchlechts für die göttliche Allmacht möglich war. Nothwendig war alſo dieſer Weg in demſelben Sinn, in welchem der Glaube an Chriſtus für jeden nothwendig iſt, der ſelig werden will, an ſich aber

---

1) A. a. O.: ***In infinitum enim majus meritum Christi patientis, quam esset delictum Judae tradentis, Judaei instigantis, et gentilis crucifigentis, secundum quod Christus plus habebat de bonitate, quam illi haberent de malitia.***

wäre für Gott auch ein anderer Weg möglich gewesen. Durch dieſe Unterſcheidung beantworten ſich die Einwürfe, welche gemacht werden können, von ſelbſt. Wenn alſo auch der von Gott gewählte Weg der ſchicklichſte war, ſo folgt doch daraus nicht, daß Gott keinen andern hätte wählen können. Auch das kann man nicht geltend machen, daß Gott, vermöge ſeiner Gerechtigkeit, nicht anders, als auf dem Wege der Satisfaction, die Schuld hätte erlaſſen können. Denn Gott hätte, wenn er gewollt hätte, ohne Präjudiz für ſeine Gerechtigkeit, auf dem Wege der Barmherzigkeit alle Schuld erlaſſen und das Menſchengeſchlecht in ſeinen frühern Zuſtand wiederherſtellen können, und es würde im Univerſum nichts im Zuſtande der Unordnung, nichts ungeſtraft geblieben ſeyn [1]).

---

1) Die Einwendung heißt a. a. O. S. 218.: *Item Deus, cum sit summe justus, negare se ipsum non potest, ergo si debet reparare genus humanum, necesse est, quod reparet viam justitiae, sed reparatio per viam justitiae non potest esse, nisi per satisfactionem, sicut primo ostensum est. Satisfacere autem pro toto genere humano non potest, nisi Deus et homo. Modus enim satisfaciendi sufficiens esse non potest, nisi ut solvatur anima pro anima et detur vita pro vita, ergo a primo impossibile fuit, quod Deus humanum genus repararet alia via.* Die Antwort darauf iſt: *Ad illud, quod objicitur, quod Deus non potest facere contra suam justitiam, et justitia non potest praeter satisfactionem culpam dimittere, responderi potest per interemptionem duarum propositionum, quas proponit, quarum prima est haec, quod non potuit liberari genus humanum, nisi per viam justitiae: potuit enim liberari per viam misericordiae, nec in hoc fuisset factum praejudicium justitiae, si hoc facere voluisset. Potuisset enim omnia demerita delere, et hominem in priori statu restituere, nec remansisset aliquid inordinatum in universo, nec etiam impunitum. Peccatum*

Hier iſt nun aber der Punct, wo auch dieſe Theorie in Conflict mit ſich ſelbſt kommt, es zeigt ſich uns auch hier daſſelbe Schwanken zwiſchen abſoluter Nothwendigkeit und

---

enim fert poenam suam secum, per quam ordinatur, et ita, si sine satisfactione genus humanum liberasset, non propter hoc contra justitiam fecisset. (Mit welchem Rechte dieſe Conſequenz gezogen wird, läßt ſich nicht einſehen. Sezt man den abſoluten Willen ſowohl über die göttliche Gerechtigkeit, als über die göttliche Barmherzigkeit, ſo kann allerdings Gott ebenſo gut thun, was er nach ſeiner Barmherzigkeit will, als was er nach ſeiner Gerechtigkeit will, nur kann man, wenn im erſtern Fall die Gerechtigkeit der Barmherzigkeit ſchlechthin untergeordnet wird, nicht behaupten, daß bei einer Erlöſung ohne Satisfaction nichts ungeſtraft bleibt, und wenn die Strafe das Mittel iſt, die Sünde mit der Ordnung des Univerſums auszugleichen, die Ordnung des Univerſums auf keine Weiſe verletzt wird. Die Anſelm'ſchen Sätze: *Deum non decet aliquid in suo regno inordinatum dimittere, — igitur non decet Deum peccatum sic impunitum dimittere,* bleiben in ihrer vollen Bedeutung ſtehen.) *Potest etiam responderi per interemptionem illius, quod nullo alio modo potest satisfacere, nisi per mortem, quamvis enim hoc esset magis congruum, fortassis modicum supplicium in tam nobili persona suffecisset ad humani generis reparationem, sed Dominus in liberando supererogavit, propter quod dicitur: Copiosa apud eum redemptio* (Pſ. 130, 7.). *Esto tamen, quod non alio modo potuisset satisfieri pro genere humano, nec genus humanum aliter redimi, sicut multi concedunt, tamen ex hoc non sequitur, quod alio modo non potuerit liberari. De liberatione enim firmiter credo, quod alio modo potuit liberari, de redemptione vero nec nego nec audeo affirmare, quia temerarium est, cum de divina potentia agitur, terminum praefigere ei. Amplius enim potest, quam nos possumus cogitare.*

abſoluter Willkür, aus welcher ſelbſt Anſelm ſich nicht herauswinden konnte. Auf der einen Seite ſoll die Angemeſſenheit und Schicklichkeit, oder die Vernunftmäßigkeit, die in dem Weſen der denkenden Vernunft gegründete Nothwendigkeit der durch Chriſtus geſchehenen Erlöſung deducirt werden, auf der andern Seite aber ſoll dieſe Nothwendigkeit immer nur eine blos relative, keine abſolute, ſeyn. Wie kann aber dasjenige, was einmal von der denkenden Vernunft, als das in dem gegebenen Fall Schicklichſte und Zweckmäßigſte, anerkannt werden mußte, für etwas anders gehalten werden, als für eine nothwendige Beſtimmung des göttlichen Weſens, wofern nicht die denkende Vernunft mit ſich ſelbſt in Zwieſpalt kommen, und ein abſoluter Gegenſaz zwiſchen der göttlichen und menſchlichen Vernunft angenommen werden ſoll? Iſt es nicht ein völlig inhaltsleerer Begriff, wenn über alle jene Momente, die ſich der Vernunft als weſentliche Beſtimmungen ergeben, immer wieder der abſtracte Begriff einer Allmacht geſezt wird, durch welche ſie wieder aufgehoben werden? Daher zieht man ſich, wenn die lezte Conſequenz der abſoluten, im Weſen Gottes ſelbſt gegründeten, Nothwendigkeit gezogen werden ſoll, in die abſolute Vorausſezung der Unbegreiflichkeit Gottes zurück. *Amplius enim potest, quum nos possumus cogitare.* Stellt man ſich aber auf dieſen Standpunct, auf welchem das abſolute Weſen Gottes für den endlichen Verſtand des Menſchen ſchlechthin unerreichbar iſt, wie ſtimmt mit dieſem Nichtwiſſen das ſonſt von der Scholaſtik behauptete abſolute Wiſſen zuſammen, die Vorausſezung, daß die Begriffe und Kategorien, mit welchen die Scholaſtik das abſolute Weſen Gottes beſtimmen und das Gebiet der überſinnlichen Welt nach allen Seiten hin ausmeſſen will, die Argumente und Syllogiſmen, auf welche ſie ihr ganzes dogmatiſches Syſtem erbaut, objective Realität haben? Es iſt dieß der Mangel an innerer Haltung, welcher ſich durch die ganze Scholaſtik hindurchzieht, auf der einen

Seite die auf einzelnen Puncten ſich aufdringende Anerkennung des Unvermögens, ſich zum wahrhaft Abſoluten zu erheben, oder die Subjectivität alles menſchlichen Erkennens, auf der andern Seite die kühne Ueberſchreitung aller Schranken, die das Sinnliche vom Ueberſinnlichen, das Endliche vom Unendlichen, das Subjective vom Objectiven zu trennen ſcheinen. Es iſt alſo weder der Standpunct der Subjectivität, noch der Standpunct der Objectivität in ſeiner Reinheit aufgefaßt und durchgeführt, ſondern beide greifen willkürlich in einander ein, und die Folge iſt der, zum Weſen der Scholaſtik gehörende, tranſcendente Dogmatismus, welcher bei aller Zuverſichtlichkeit ſeiner Behauptungen, doch ſelbſt das Bewußtſeyn nicht ganz unterdrücken kann, das mit ſo großer Anſtrengung errichtete Gebäude ſey in ſeinem tiefſten Grunde nur auf Sand erbaut.

Wie ſehr aber in dieſem innern Conflict, in welchen die Scholaſtik mit ſich ſelbſt kam, das entſcheidende Uebergewicht zulezt doch immer wieder auf die Seite ihres tranſcendenten Dogmatismus fiel, ſehen wir an dem, dem Bonaventura in vielfacher Beziehung ſo nahe ſtehenden, Thomas von Aquinum, dem größten Syſtematiker unter den ſcholaſtiſchen Theologen.

Thomas von Aquinum handelt im dritten Theil ſeiner theologiſchen Summe (Quaest. XLVI — XLIX.) [1]) von dem Leiden Chriſti, welches er nach drei Hauptgeſichtspuncten betrachtet, indem er 1. das Leiden, 2. die wirkende Urſache des Leidens (Utrum Christus fuerit ab aliis occisus vel a se ipso u. ſ. w.) und 3. die Frucht des Leidens unterſucht. Die erſte Hauptfrage zerfällt in folgende zwölf Artikel: 1. Utrum necesse fuerit Christum pati pro liberatione hominum. 2. Utrum fuerit alius modus possibilis liberationis humanae. 3. Utrum ille modus fuerit convenientior.

1) D. Thomae Aquinatis Opp. Romae Tom. XII. S. 149. f.

4. Utrum fuerit conveniens, quod in cruce pateretur. 5. De generalitate passionis ejus. 6. Utrum dolor, quem in passione sustinuit, fuerit maximus. 7. Utrum tota anima ejus pateretur. 8. Utrum passio ejus impediverit gaudium fruitionis. 9. De tempore passionis. 10. De loco. 11. Utrum conveniens fuerit, ipsum cum latronibus crucifigi. 12. Utrum passio ipsius Christi sit divinitati attribuenda. Die erſte Frage beantwortet Thomas, der Metaphyſik des Ariſtoteles zufolge, durch Unterſcheidung der verſchiedenen Beziehungen, in welchen der Begriff des Nothwendigen genommen werden kann. Verſtehe man unter dem Nothwendigen das, was ſeiner Natur nach nicht anders ſeyn kann, ſo ſey das Leiden Chriſti weder von Seiten Gottes, noch von Seiten des Menſchen nothwendig geweſen. Ebenſo wenig falle es unter den Begriff des Nothwendigen, wenn Nothwendigkeit ſoviel ſey, als äuſſerer Zwang. Nothwendig ſey aber auch, was unter Vorausſezung eines gewiſſen Zwecks nicht anders ſeyn könne. Wende man daher ein, daß das Leiden Chriſti nicht nothwendig geweſen ſey, weil dieß mit dem Begriff der göttlichen Allmacht ſtreite, und Chriſtus mit freiem Willen gelitten habe, ſo gelte dieß nur von der Nothwendigkeit des Zwangs, daß aber das Leiden Chriſti wegen der göttlichen Barmherzigkeit nicht nothwendig geweſen ſey, könne nicht behauptet werden, da das Leiden Chriſti die gleiche Beziehung auf die göttliche Gerechtigkeit, wie auf die göttliche Barmherzigkeit habe, auf jene, ſofern Chriſtus durch ſein Leiden für die Sünde des Menſchengeſchlechts genuggethan, auf dieſe, ſofern Gott bei dem Unvermögen des Menſchen, ſelbſt genugzuthun, ſeinen eingebornen Sohn zur Genugthuung gegeben habe. Hierin liegt auch ſchon die Antwort auf die zweite Frage, ob Gott das Menſchengeſchlecht auf andere Weiſe hätte erlöſen können. Wäre es auch an ſich möglich geweſen, ſo wäre es doch nach demjenigen nicht möglich geweſen, was das Leiden Chriſti zu

ſeiner Vorausſezung hatte [1]). Auf die Gerechtigkeit Gottes aber könne man ſich nicht dafür berufen, daß der Menſch nur durch das genugthuende Leiden Chriſti habe von der Sünde befreit werden können, da auch die Gerechtigkeit vom Willen Gottes abhänge. Gott würde daher, wenn er ohne alle Genugthuung den Menſchen von der Sünde hätte befreien wollen, ſeiner Gerechtigkeit nicht entgegen gehandelt haben [2]). Daß aber das Leiden Chriſti der ſchicklichſte und zweckmäßigſte Weg zur Erlöſung des Menſchengeſchlechts war, erhellt, nach Thomas, aus der Erwägung folgender Momente: 1. Der Menſch erkennt hieraus die Größe der Liebe Gottes, und wird dadurch zur Liebe gegen Gott aufgefordert. 2. Gott hat uns dadurch ein Beiſpiel des Gehorſams, der Demuth, der Standhaftigkeit, der Gerechtigkeit und der übrigen Tugenden gegeben, die zum Heil des Menſchen nothwendig ſind.

---

1) Quaest. XLVI. art. 2.: *Quia impossibile est, Dei praescientiam falli et ejus voluntatem seu dispositionem cassari. Supposita praescientia et praeordinatione Dei de passione Christi, non erat simul possibile, Christum non pati, vel hominem alio modo, quam per passionem ejus liberari, et est eadem ratio de omnibus his, quae sunt praescita et praeordinata a Deo.*

2) Thomas begründet dieß weiter ſo a. a. O. Art. 2.: *Si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset, ille enim judex non potest, salva justitia, culpam sine poena dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rem publicam, sive in superiorem principem, sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae, ex eo quod contra ipsum committit, nulli facit injuriam, sicut quicunque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer et non injuste agit.*

3. Christus hat durch sein Leiden nicht blos den Menschen von der Sünde befreit, sondern ihm auch die rechtfertigende Gnade und die Glorie der Seligkeit erworben. 4. Dem Menschen ist die Pflicht, sich von der Sünde rein zu erhalten durch den Gedanken, daß er durch das Blut Christi erlöst sey, um so näher gelegt. 5. Es ist um so ehrenvoller, daß der Mensch, wie er vom Teufel besiegt und getäuscht worden ist, so auch den Teufel wieder besiegte, und wie er den Tod verdiente, so auch durch seinen Tod den Tod überwand [1]).

Wie die Scholastik, um für die Beweise ihrer Thesen ein um so weiteres Feld offen zu haben, auch die aus der alten Kirche überlieferte typisch-allegorische Beweismethode nicht verschmähte, zeigt die Beantwortung der vierten Frage, warum Christus gerade am Kreuz habe leiden müssen, wobei nicht blos an die so oft wiederholte Analogie des Kreuzes mit dem Baum des Paradieses, sondern auch daran erinnert wird, das Kreuz sey ein Symbol verschiedener Tugenden, so wie der Breite, Höhe, Länge und Tiefe, von welcher der Apostel rede, unserer Erhöhung in den Himmel u. s. w. Näher zur Sache gehört, obgleich das in der Idee der Stellvertretung liegende dogmatische Moment hier zunächst nicht hervorgehoben wird, die im fünften Artikel erörterte Frage: ob

---

1) Ueber die Rechtmäßigkeit der Herrschaft des Teufels erklärt sich Thomas ganz wie Augustin und Petrus Lombardus. Wie der Scharfsinn der Scholastiker immer das ganze Gebiet der Möglichkeit zu erschöpfen sucht, so wirft Thomas auch die Frage auf, ob Christus nicht besser auf natürliche Weise gestorben wäre? *Ea, quae fiunt per naturam, convenientius fiunt, quam ea, quae fiunt per violentiam.* Allein *inconveniens erat, eum, qui sanaret aliorum languores, habere proprium corpus affectum languoribus, sed et si absque morte corpus alicubi seorsum deposuisset, ac deinde se offerret, non crederetur ei de resurrectione disserenti.*

Christus alle Leiden erduldet habe? Daß Christus alles menschliche Leiden erduldete, wird auf folgende Weise bewiesen: Er litt 1. von Heiden und Juden, Männern und Weibern, von Fürsten, ihren Dienern und vom Volk, von Freunden und Bekannten; 2. an Ehre und Gut, an Seele und Leib; 3. an allen Theilen des Körpers, an Haupt, Händen und Füßen, und durch alle Sinne des Körpers. Daher war auch der Schmerz des Leidens Christi der allergrößte, der im gegenwärtigen Leben erduldet werden kann, 1. wegen der Ursache seines Schmerzens, sofern sein Leiden die schon angegebene Beschaffenheit hatte, und sofern er, was die innere Ursache seiner Schmerzen betrifft, durch sein Leiden für alle Sünden des Menschengeschlechts genugthat; 2. weil er wegen seiner körperlichen und geistigen Organisation den Schmerz im höchsten Grade empfand; 3. weil bei ihm die innere Traurigkeit und der äussere Schmerz durch die Einwirkung der höhern Kräfte auf die untern nicht gemildert wurde [1]); und 4. weil er sein Leiden und den Schmerz desselben freiwillig übernahm, für den Zweck der Erlösung der Menschen von der Sünde, also auch eine, mit der Größe der aus seinem Leiden hervorgehenden Frucht proportionirte, Quantität des Schmerzens erduldete. Demungeachtet soll dieser höchste Leidensschmerz, wie der sechste Artikel behauptet, den Genuß der Seligkeit, in welchem die ganze Seele Christi sich befand, nicht aufgehoben haben [2]).

---

1) *Per quandam derivationem seu redundantiam a superioribus viribus ad inferiores, quod in Christo patiente non fuit, quia unicuique virium permisit agere, quod est sibi proprium*, nach Joh. von Damascus III, 15.

2) A. a. O. Art. 8.: *Secundum essentiam tota anima fruebatur, in quantum est subjectum superioris partis animae, cujus est frui divinitate, ut sicut passio ratione essentiae attribuitur superiori parti animae, ita e converso fruitio ratione superioris partis animae attribua-*

Daß das genugthuende Leiden Christi, wenn auch nicht absolut nothwendig, doch die zweckmäßigste Weise der Erlösung gewesen sey, hat Thomas in der Quaest. XLVI. gezeigt, auf welche Weise es aber die Erlösung der Menschen wirklich bewirkt habe, wird in den beiden Quaest. XLVIII. und XLIX. untersucht, in welchen zwischen dem modus efficiendi und dem effectus ipse unterschieden, und der modus efficiendi nach folgenden vier Gesichtspuncten betrachtet wird: 1) Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti. 2) Utrum per modum satisfactionis. 3) Utrum per modum sacrificii. 4) Utrum per modum redemptionis.

Der Begriff des Verdienstes findet hier seine Anwendung, sofern Christus die Gnade nicht blos als einzelne Person hat, sondern als Haupt der Gemeinde, von welchem sie auch in die Glieder ausströmt. Da nun Christus, vermöge der ihm verliehenen Gnade, durch sein Leiden der Gerechtigkeit wegen sich das Heil verdiente, so beziehen sich seine Werke ebenso sowohl auf ihn selbst, als auf seine Glieder, wie sich die Werke eines andern im Stande der Gnade befindlichen Menschen auf ihn selbst beziehen. Um die Wichtigkeit dieses Moments im Sinn des Thomas richtig aufzufassen, ist an die hohe Bedeutung zu erinnern, welche überhaupt im System des Thomas die Idee Christi, als des Haupts der Gemeinde, hat. Alles, was Christus als Erlöser, vermöge seiner absoluten Erhabenheit über alle übrigen Menschen, ist, faßt Thomas in der Idee des Haupts der Gemeinde zusammen. Wie die ganze Gemeinde ein, dem natürlichen menschlichen

---

tur essentiae. — Consequens est, quod superior pars animae perfecte fruebatur, Christo patiente. Läßt sich beides zusammendenken, ohne daß das Leiden Christi, so sehr es gesteigert wird, doch wieder zu einem bloßen Scheinleiden wird?

das ganze Menſchengeſchlecht zu geben [1]), 1. wegen der Größe der Liebe, aus welcher er litt; 2. wegen der Würde ſeines Lebens, das er durch die Satisfaction hingab, da es das Leben des Gottmenſchen war; und 3. wegen der Allgemeinheit des Leidens und der Größe des Schmerzens, welchen er nach dem Obigen auf ſich nahm. Deswegen hat Chriſtus für die Sünden der Menſchen nicht blos genug, ſondern auch mehr, als genug, gethan [2]). Die Einwendung, daß das Leiden Chriſti für uns nicht genugthuend ſeyn könne, weil derſelbe, der geſündigt, auch genugthun müſſe, beantwortet Thomas durch die Idee, daß Haupt und Glieder Eine myſtiſche Perſon bilden. Sofern zwei Menſchen durch die Liebe Eins ſind, kann Einer für einen Andern genug thun. Daher erſtreckt ſich die Genugthuung Chriſti auf alle Glaubigen, als ſeine Glieder. Seinen unendlichen Werth aber hat das Leiden Chriſti, obgleich Chriſtus nicht nach der Gottheit, ſondern nach der Menſchheit litt, weil die Würde des Fleiſches Chriſti nicht blos nach der Natur des Fleiſches zu ſchäzen iſt, ſondern nach der das Fleiſch annehmenden Perſon, durch welche es das Fleiſch Gottes geworden iſt.

Als ein Opfer kann der Tod Chriſti betrachtet werden, ſofern alles ein Opfer iſt, was zu der Gott ſchuldigen Ehre geſchieht, um Gott zu verſöhnen. Chriſtus hat ſich ſelbſt in ſeinem Leiden für uns dargebracht, und es war dieß, da er es mit freiem Willen auf ſich nahm, ein Gott höchſt angenehmes Werk, indem es aus der Liebe hervorging. Alle

---

1) A. a. O. Art. 2.: *Ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id, quod aeque vel magis diligit, quam oderit offensam. Christus — magis Deo aliquid exhibuit, quam exigebat recompensatio totius offensae generis humani.*

2) *Passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis secundum illud* 1 Joh. 2, 2.

Opfer der vorchriſtlichen Zeit waren Zeichen, durch welche dieſes Eine Opfer in den mannigfaltigſten Formen vorgebildet wurde. Das vollkommenſte Opfer aber iſt es, weil es von der menſchlichen Natur genommen iſt, als leidensfähig und ſterblich zum Opfer ſich eignet, als unſündlich von den Sünden reinigt, und als das Fleiſch des Darbringenden ſelbſt Gott durch die Liebe angenehm iſt.

Ein Löſegeld iſt das Leiden Chriſti, ſofern der Menſch durch die Sünde ſeiner Freiheit auf doppelte Weiſe verluſtig wurde. Er wurde der Sklave der Sünde und des Teufels, und verfiel der göttlichen Gerechtigkeit in die Schuld der Strafe, die auch eine Art der Sklaverei iſt, da der Sklave leiden muß, was er nicht will. Da nun das Leiden Chriſti mehr als genugthuend iſt für die Sünde und Strafe des Menſchengeſchlechts, ſo war es auch gleichſam der Preis, durch welchen wir aus unſerer doppelten Haft befreit worden ſind [1]).

Von den Wirkungen des Leidens Chriſti handelt Thomas

---

1) Art. 4.: *Per peccatum dupliciter homo obligatus erat. — Quia igitur passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu poenae generis humani, ejus passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione. Nam ipsa satisfactio, qua quis satisfacit sive pro se, sive pro alio, pretium quoddam dicitur, quo se ipsum vel alium redimit, a peccato et a poena. — Et ideo passio Christi dicitur esse nostra redemptio.* Dabei wird über den Teufel bemerkt: *Quamvis diabolus injuste, quantum in ipso erat, hominem sua fraude deceptum sub servitute teneret, et quantum ad culpam et quantum ad poenam, justum tamen erat, hoc hominem pati, Deo permittente, quantum ad culpam, et ordinante, quantum ad poenam, et ideo per respectum ad Deum justitia exigebat, quod homo redimeretur, non autem per respectum ad diabolum.*

Quaest. XLIX. in folgenden ſechs Artikeln: 1) Utrum per passionem Christi simus liberati a peccato. 2) Utrum per eam simus liberati a potestate diaboli. 3) Utrum per eam simus liberati a reatu poenae. 4) Utrum per eam simus Deo reconciliati. 5) Utrum per eam sit nobis aperta janua coeli. 6) Utrum per eam Christus adeptus sit exaltationem.

Was zuerſt die Befreiung von der Sünde betrifft, ſo iſt das Leiden Chriſti die eigentliche Urſache der Sündenvergebung in dreifachem Sinn: 1. wegen der in demſelben für uns liegenden Aufforderung zur Liebe Röm. 5, 8., da wir durch die Liebe Vergebung der Sünden erhalten Luc. 7, 47.; 2. weil ſein Leiden gleichſam der Löſepreis iſt, durch welchen er uns, ſeine Glieder, von den Sünden befreit hat [1]); 3. weil das Fleiſch, in welchem Chriſtus gelitten hat, als Organ der Gottheit, auch die göttliche Kraft hat, die Sünde zu vertreiben [2]). Dieſes dritte Moment bezieht ſich auf die Ein-

---

1) Art. 1.: *Secundo passio Christi causat remissionem peccatorum per modum redemptionis, quia enim ipse est caput nostrum per passionem suam, quam ex caritate et obedientia sustinuit, liberavit nos tanquam membra sua a peccatis, quasi per pretium suae passionis, sicut si homo per aliquod ejus meritorium, quod manu exerceret, redimeret se a peccato, quod pedibus commisisset. Sicut enim naturale corpus est unum, ex membrorum diversitate consistens, ita tota ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus.*

2) *Tertio per modum efficientiae, in quantum caro, secundum quam Christus passionem sustinuit, est instrumentum divinitatis, ex quo ejus passiones et actiones operantur, in virtute divina ad expellendum peccatum. — Passio Christi licet sit corporalis, sortitur tamen quandam spiritualem virtutem ex divinitate, cujus caro ei*

wendung, daß nur Gott von der Sünde befreien kann (nach Es. 43, 25.: **Ego sum, qui deleo iniquitates tuas propter me**). Da nun Christus nicht als Gott, sondern als Mensch gelitten habe, so könne es scheinen, daß wir durch sein Leiden nicht von der Sünde befreit sind. Diese Einwendung wird dadurch gehoben, daß das Leiden Christi, da das Fleisch das Organ der Gottheit ist, auch eine göttliche Kraft zur Befreiung von der Sünde erhält. Wenn daher auch das Leiden etwas körperliches ist, so geht doch auf dasselbe von der im Fleische wirkenden Gottheit eine geistige Kraft über, durch welche das Leiden Christi die Ursache der Sündenvergebung wird. Hieraus ist zugleich zu ersehen, daß der Begriff der **remissio peccatorum**, welcher hier zu Grunde liegt, sehr schwankend und unklar ist, da Thomas die Befreiung von der Sünde, als solcher, nicht der Schuld der Sünde, theils objectiv von der Thätigkeit Gottes, theils subjectiv von der Thätigkeit des Menschen versteht. Im erstern Sinn wird dem Leiden Christi auf dieselbe Weise, wie dieß nur als ein Act Gottes soll gedacht werden können, eine unmittelbar von der Sünde befreiende, die Sünde hinwegnehmende Kraft zugeschrieben. Im leztern Sinn wird die Befreiung von der Sünde auf die subjective Thätigkeit des Menschen bezogen, sofern die durch das Leiden Christi geweckte Liebe, oder der die Frucht des Leidens sich aneignende Glaube, als die wirkende Ursache der Reinigung von der Sünde betrachtet wird [1]).

---

unita est instrumentum, secundum quam quidem virtutem passio Christi est causa remissionis peccatorum.

1) *Dicendum, quod etiam per fidem applicatur nobis passio Christi ad percipiendum fructum ipsius, secundum illud* (Röm. 3, 25.). *Fides autem, per quam a peccato mundamur, non est fides informis, quae potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per charitatem, ut sic passio Christi nobis applicetur, non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad affec-*

Wie ſich aber dieſes Subjective zu jenem Objectivem (dem unmittelbaren Act Gottes) verhält, darüber hat ſich Thomas ſo wenig näher erklärt, als darüber, warum er hier gerade den Begriff der **redemptio** anwendet, um vermittelſt derſelben die **remissio peccatorum** geſchehen zu laſſen. Das Leztere erklärt ſich jedoch ohne Zweifel von ſelbſt daraus, daß von den übrigen, mit dem Begriff der **redemptio** zuſammengehörenden, Begriffen, dem des **sacrificium**, der **satisfactio** und des **meritum**, nur der leztere noch in Betracht kommen könnte; da aber die **remissio peccatorum** ſelbſt etwas negatives iſt, ſo kann auch als die wirkende Urſache derſelben nicht das Poſitive des **meritum**, ſondern nur das Negative der **redemptio** angeſehen werden. So iſt die **redemptio**, wie die **remissio peccatorum**, die Ablöſung der Seele von der Sünde, als deren wirkende Urſache ebenſo gut die göttliche als die menſchliche Thätigkeit angeſehen werden kann, da nach Thomas überhaupt Gott die in allen ſecundären Urſachen wirkende **causa prima** iſt.

Von der Gewalt des Teufels ſind wir durch das Leiden Chriſti in dreifacher Beziehung befreit: 1. ſofern das Leiden die Urſache der **remissio peccatorum** iſt; 2. ſofern es uns mit Gott verſöhnte; und 3. ſofern der Teufel bei dem Leiden Chriſti die ihm von Gott überlaſſene Gewalt überſchritt, und gegen Chriſtus, der des Todes nicht ſchuldig und ohne Sünde war, den Tod veranſtaltete.

Von der Strafe der Sünde (dem **reatus poenae**) hat uns das Leiden Chriſti direct und indirect befreit, direct, weil es die **sufficiens et superabundans satisfactio** für die Sünden des ganzen Menſchengeſchlechts iſt, und ſchon eine **sufficiens satisfactio** den **reatus poenae** aufhebt, indirect, weil es die Urſache der **remissio peccati** iſt, in welchem

---

tum. Et per hunc etiam modum peccata dimittuntur ex virtute passionis Christi.

der reatus poenae ſeinen Grund hat. Der bekannte Saz: in inferno nulla est redemptio, kann nicht dagegen geltend gemacht werden, da die Wirkung des Leidens Chriſti, oder die Application deſſelben, vermittelt wird durch den Glauben, die Liebe, und die Sacramente des Glaubens, die bei den Verdammten der Hölle die Wirkung nicht gehabt haben, ſie in Verbindung mit dem Leiden Chriſti zu bringen. Ebenſo wenig kann man ſich auf die poena satisfactoria, die den poenitentes auferlegt wird, zum Beweis dafür berufen, daß wir durch das Leiden Chriſti von dem reatus poenae nicht befreit ſeyen. Um die Wirkung des Leidens Chriſti zu erlangen, müſſen wir ihm configurirt werden. Dieß geſchieht auf ſacramentliche Weiſe in der Taufe (Röm. 6, 3.). Daher wird den Getauften keine ſatisfactoriſche Strafe auferlegt, da ſie durch die Satisfaction Chriſti total befreit ſind. Da aber Chriſtus nur Einmal für unſere Sünden geſtorben iſt (1. Petr. 3, 18.), ſo kann der Menſch nicht zum zweitenmal durch das Sacrament der Taufe dem Tode Chriſti configurirt werden. Deswegen müſſen diejenigen, welche nach der Taufe ſündigen, dem leidenden Chriſtus durch ein eigenes Strafleiden configurirt werden, das jedoch auch ſchon in einem geringern Grade zureicht, da es die Satisfaction Chriſti zu ſeiner Vorausſezung hat [1]). Was aber die Einwendung be-

---

1) Art. 3.: *Oportet, quod illi, qui post baptismum peccant, configurentur Christo patienti per aliquïd poenalitatis vel passionis, quam in se ipsis sustinent, quae tamen multo minor sufficit, quam esset condigna peccato, cooperante satisfactione Christi.* Man vgl. P. III. Quaest. 1. art. 2. wo Thomas die Einwendung beantwortet: zur Wiederherſtellung der gefallenen Natur des Menſchen ſey nichts anderes erforderlich geweſen, als die Genugthuung des Menſchen für die Sünde, welche, wie es ſcheine, der Menſch ſelbſt habe leiſten können, weil Gott von ihm nicht mehr fordern könne, als er zu leiſten im Stande ſey, und zum

trifft, daß der Tod der Sold der Sünde auch nach dem Leiden Chriſti bleibt, ſo iſt zu erwiedern: Durch das Leiden Chriſti werden wir als Glieder ihm, dem Haupt, einverleibt, denn die Glieder müſſen dem Haupt conform werden. Wie nun Chriſtus zuerſt die Gnade in der Seele neben der Leidensfähigkeit des Leibs hatte, und dann durch das Leiden zur Glorie der Unſterblichkeit gelangte, ſo werden auch wir, ſeine Glieder, durch ſein Leiden zwar von jedem reatus der Strafe befreit, aber ſo, daß wir zuerſt den Geiſt der Kindſchaft in die Seele aufnehmen, während wir noch einen leidensfähigen und ſterblichen Körper haben, nachher aber dem Leiden und Tode Chriſti configurirt, zur Glorie der Unſterblichkeit gelangen.

Erbarmen geneigter ſey, als zum Strafen. Zureichend ſey, erwiedert Thomas, eine Satisfaction in doppeltem Sinn: *uno modo perfecte, quia est condigna per quandam adaequationem ad recompensationem culpae commissae, et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit pro peccato, tum quia tota humana natura erat per peccatum corrupta, nec bonum alicujus personae vel etiam plurium poterat per aequiparantiam totius naturae detrimentum recompensare, tum etiam, quia peccatum, contra Deum commissum, quandam infinitatem habet, ex infinitate divinae majestatis: tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille, in quem delinquitur. Unde oportuit ad condignam satisfactionem, ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei et hominis existens. Alio modo potest dici satisfactio hominis esse sufficiens, imperfecte scilicet, secundum acceptationem ejus, qui est ea contentus, quamvis non sit condigna. Et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne imperfectum praesupponit aliquid perfectum, a quo sustentetur, inde est, quod omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi.*

Versöhnt sind wir durch das Leiden Christi mit Gott auf doppelte Weise. Es hat die Sünde, die die Menschen zu Feinden Gottes macht, entfernt, ist aber auch das für Gott angemessenste Opfer, und hat daher auch, wie jedes Opfer, die Wirkung, uns mit Gott zu versöhnen [1]).

Wie die Versöhnung mit Gott die Befreiung von der Sünde, von der Gewalt des Teufels und von der Strafe der Sünde zu ihrer Voraussezung hat, so unterscheidet Thomas von der Versöhnung mit Gott, als weitere Wirkung des Leidens Christi, die Aufschließung der Pforte des Himmels. Die Sünde war auf doppelte Weise für den Menschen ein Hinderniß des Eintritts in das Himmelreich, als die gemeinsame Sünde der ganzen menschlichen Natur und als die specielle Sünde jedes Einzelnen. Durch das Leiden Christi sind wir sowohl von der Schuld und Strafe der gemeinsamen Sünde, als auch unsern eigenen Sünden befreit, wenn wir durch den Glauben, die Liebe und die Sacramente des Glaubens mit dem Leiden Christi Gemeinschaft haben. Darum ist uns durch dasselbe auch die Pforte des Himmelreichs geöffnet [2]).

---

1) Art. 4.: *Tantum bonum fuit, quod Christus voluntarie passus est, quod propter hoc bonum, in natura humana inventum, Deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos, qui Christo passo conjunguntur.* Auf den Abälard'schen Satz: Gott habe nicht versöhnt werden dürfen, da er uns immer geliebt habe, antwortet Thomas durch die Unterscheidung: *Deus diligit omnes homines quantum ad naturam, quam ipse fecit, sed odit omnes quantum ad culpam, quam contra eum homines committunt.*

2) Was Thomas im sechsten Artikel noch folgen läßt, ist nur dieß: Christus habe, wie er sich durch sein Leiden unter seine Würde erniedrigte, so auch erhöht zu werden verdient, nach dem allgemeinen Grundsatz: *meritum importat quandam aequalitatem justitiae. — Ita cum aliquis ex justa*

Umfaſſender und erſchöpfender iſt die Lehre vom Leiden Chriſti, und von der auf demſelben beruhenden Verſöhnung des Menſchen mit Gott, nach dem ganzen Zuſammenhang der Momente und Geſichtspuncte, welche ſich dabei unterſcheiden laſſen, noch von keinem Theologen bis auf jene Zeit behandelt worden. Fragen wir aber, auf welchem Begriff in lezter Beziehung die hier aufgeſtellte Theorie beruht, ſo iſt es unſtreitig der Begriff der Satisfaction. Denn obgleich Thomas den Begriff der Satisfaction den drei Begriffen, mit welchen er ihn zuſammenſtellt, dem Begriffe des **meritum**, des **sacrificium** und der **redemptio** coordinirt, ſo behauptet er doch zugleich, daß der Menſch nur **per modum satisfactionis** von dem **reatus poenae** frei werden kann, und wenn er auch von der Aufhebung des **reatus poenae** die eigentliche Verſöhnung mit Gott, die er nicht auf die Schuld der Sünde, ſondern die Sünde ſelbſt bezieht, und durch den Begriff des Opfers vermittelt, unterſcheidet, ſo iſt doch die

---

voluntate sibi subtrahit, quod debebat habere, meretur, ut sibi amplius superaddatur, quasi merces justae voluntatis. — Wie unrichtig die öfters wiederholte Behauptung, daß unter den Scholaſtikern namentlich Thomas das Verdienſt Chriſti auf die Erbſünde beſchränkt habe (man vgl. z. B. Cotta in der oben S. 17. genannten Diſſert. S. 123.), in dieſer Allgemeinheit iſt, iſt aus Quaest. 1. art. 4. zu ſehen, wo Thomas nicht nur ausdrücklich ſagt, Chriſtus ſey zur Tilgung nicht blos der Erbſünde, ſondern auch aller nachherigen Sünden gekommen, ſondern auch dieſe Beſtimmung noch hinzuſetzt: *tanto autem principalius ad alicujus peccati deletionem Christus venit, quanto illud peccatum majus est.* Intenſiv ſey die actuelle Sünde größer, als die Erbſünde, extenſiv aber die Erbſünde als Sünde des ganzen Geſchlechts. *Et quantum ad hoc Christus principalius venit ad tollendum originale peccatum, in quantum bonum gentis divinius et eminentius est, quam bonum unius* (wie Ariſtoteles in der Ethik ſage).

wesentlichste Bedingung der Versöhnung die Aufhebung des **reatus poenae.** Versöhnt ist demnach der Mensch mit Gott, weil Christus für ihn genuggethan und durch sein genugthuendes Leiden die auf dem Menschen liegende Schuld der Strafe getilgt hat. Dieses Leiden Christi war nicht blos ein genugthuendes wegen seines unendlichen Werths, sondern auch ein stellvertretendes, da Christus im Acte der Genugthuung, also an der Stelle der Menschen, den größten Schmerz erduldete (wobei freilich über das Verhältniß der Größe dieses Schmerzes zu der Größe des Schmerzes, welchen die Menschen selbst hätten erdulden sollen, nichts bestimmt wird). An sich aber wäre diese Genugthuung keineswegs nothwendig gewesen, Gott hätte ebenso gut auch ohne sie die Menschen wieder mit sich versöhnen können. Soweit die Genugthuung durch das Leiden Christi unter den Gesichtspunct der Nothwendigkeit gestellt wird, ist Nothwendigkeit nur soviel, als Schicklichkeit und Zweckmäßigkeit. Nun sollte man zwar denken, daß auch das Schickliche und Zweckmäßige für Gott den Character innerer Nothwendigkeit habe. Allein eine göttliche Nothwendigkeit dieser Art wird nicht behauptet, und da nun ohnedieß der Begriff der Nothwendigkeit, als eines äussern Zwangs, auf Gott keine Anwendung findet, so gilt ganz allgemein, was Thomas **Quaest. XLVI. Art. 1.** sagt: **In Deum non cadit aliqua necessitas, quia hoc repugnaret omnipotentiae ipsius, ergo non fuit necessarium, Christum pati.** Wir kommen daher auf denselben, jeder Deduction der Nothwendigkeit eines genugthuenden Leidens entgegenstehenden, Begriff der göttlichen Allmacht zurück, auf welchen die Satisfactionstheorie Bonaventura's zurückgeht, und es fragt sich daher nur, ob nicht der dem Thomas eigenthümliche, von ihm zwar nicht weiter entwickelte, aber wiederholt ausgesprochene Begriff einer **satisfactio non solum sufficiens, sed etiam superabundans** zwischen seiner und des Bonaventura Theorie einen gewißen Unterschied be-

gründet. Um aber hierüber beſtimmter urtheilen zu können, müſſen wir dem Thomas von Aquinum zuvor ſeinen Rivalen Duns Scotus zur Seite ſtellen, da auch die Lehre vom Verdienſt Chriſti unter die Puncte gehört, in welchen die beiden berühmten Urheber theologiſcher Lehrſyſteme von einander abweichen.

Duns Scotus hat es ſich in ſeinem Commentar über die Sentenzen des Petrus Lombardus bei den betreffenden Diſtinctionen [1]) zur Hauptaufgabe gemacht, die Behauptung des Thomas, daß das Verdienſt Chriſti ein objectiv unendliches ſey [2]), zu widerlegen. Duns Scotus geht von der Vorausſetzung aus, daß das Verdienſt Chriſti nur der menſchlichen Natur Chriſti angehört. Daher kann es, wie dieſe, nur endlich ſeyn. Es iſt endlich, weil es ſeinem Weſen nach von einem endlichen Princip abhängt. Unter welchem Geſichtspunct man es betrachten mag, mag man es auf das Subject des Worts (des Logos), oder auf den Endzweck beziehen, alle dieſe Beziehungen ſind nur endlich, wäre es unendlich, ſo wäre es nicht mehr ein Verdienſt, das einem geſchaffenen Willen, ſondern dem ungeſchaffenen Willen des Wortes angehört. Gleichwohl aber iſt es ſeiner Wirkung nach ein zureichendes. Wie nämlich alles, was von Gott iſt, nur deßwegen gut iſt, weil es Gott will, nicht umgekehrt, ſo hängt auch der Werth des Verdienſtes Chriſti nur von der Annahme von Seiten Gottes ab, objectiv betrachtet aber konnte es

---

1) Opp. Ioannis Duns Scoti Lugd. 1639. Tom. VII. P. 1. S. 382. f.

2) A. a. O. zu Dist. XIX. S. 412.: *Meritum Christi, ut dicunt, habet quandam infinitatem ex supposito Christi, quod eliciebat, et exercuit operationes illius naturae assumptae, et ideo vita illius suppositi et operationes fuerunt bonum infinitum, propter quod et mors et passio et aliae operationes habuerunt quandam infinitatem, ut sufficerent pro infinitis peccatis delendis et infinitis gratiis et gloriis conferendis.*

die Gottheit nicht als ein unendliches, ſondern nur als ein endliches annehmen. Daß es aber Gott, obgleich es an ſich nicht unendlich iſt, doch ſeiner äußern Beziehung nach, oder extenſiv, für unendlich viele, als unendlich annehmen will, hat ſeinen Grund in der Perſon, der es angehört. Bei einer andern Perſon wäre nicht dieſelbe Schicklichkeit der Annahme. Für ſo viele alſo Gott es annehmen will, für ſo viele iſt es zureichend [1]).

---

1) A. a. O. S. 417.: *Dico, quod meritum Christi fuit finitum, quia a principio finito essentialiter dependens, etiam accipiendo ipsum cum omnibus respectibus, sive cum respectu ad suppositum Verbi, sive cum respectu ad finem, quia omnes respectus isti erant finiti, et ideo quomodocunque circumstantionatum finitum erat, aut si fuit infinitum, tunc non fuit meritum plus secundum velle creatum, quam secundum velle Verbi increatum. Quantum ergo valuit illud meritum ad sufficientiam? Dico, quod sicut omne aliud a Deo ideo est bonum quia a Deo volitum, et non e converso, sic meritum illud tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur, et ideo meritum, quia acceptatum, non autem e converso, quia meritum est et bonum, ideo acceptatum, et tantum potuit acceptari passive, quantum tota trinitas potuit et voluit acceptare active, sed ex formali ratione sua, quam habuit, non potuit acceptari in infinitum et pro infinitis, sed pro finitis. Tamen ex circumstantia suppositi et de congruo, ratione suppositi, habuit quandam rationem extrinsecam, quare Deus potuit acceptare illud in infinitum, scilicet extensive, pro infinitis. Si autem illud meritum fuisset alterius personae, tunc nec ratione operis, nec ratione operantis fuisset congruitas acceptationis illius pro infinitis. Pro quantis autem, et pro quot Deus voluit passionem illam, sive bonum velle, acceptare, pro tot sufficit, sed quantum est de formali ratione rei acceptabilis in se, non*

dings die Strafe extenſiv unendlich, nur folgt daraus nicht, daß Gott die Sünde nicht auch anders beſtrafen kann [1]). In der Antwort auf den weitern Einwurf, daß, wenn die Welt und die Fortpflanzung der Menſchen immer fortdaure, und die Menſchen unendlich viele ſind, das endliche Verdienſt nicht zureicht, wird nur das ſchon Geſagte wiederholt, daß Gott das an ſich endliche Verdienſt als ein unendliches annehmen könne [2]).

---

to unum abduxit a termino a quo, tantum aliud conjungit ei, et maxime hoc est verum de amore animae Christi.

1) S. 412.: *Praeterea per idem potest probari, quod non meruit deletionem poenae pro reatu infinito aliorum, quia poena, quae debetur illi peccato, est infinita, et meritum Christi finitum: ergo.* Dagegen S. 422.: *Cum dicitur, quod poena debita mortali est infinita, verum est, si voluntas finaliter maneat in peccato, illa poena est infinita extensive, et hoc quia subjectum manet semper sub culpa, et hoc est ex ordinatione divina, quod ubi ceciderit lignum, ibi erit* (Eccles. 11, 3.), *non quin Deus possit punire aliter peccatum illud, unde, si Deus puniret animam per diem tantum pro culpa mortali, et post annihilaret animam, non faceret injustitiam. Tunc ad formam poena est infinita extensive ex ordinatione divina, non tamen, quin aliter posset punire peccatum, si vellet.*

2) S. 412.: *Praeterea de possibili possunt esse homines infiniti, si mundus et generatio semper duraret, et quilibet natus de Adam contraheret originale peccatum: igitur foret tunc in mundo, in post sumendo, infinita culpa: igitur cum meritum Christi fuerit finitum, non suffecisset pro remissione offensae et collatione gratiae et gloriae omnium.* Dagegen S. 422.: *Dico, quod bonum velle Christi, vel passio ejus considerata secundum se, formaliter posset recompensari per aliquid bonum fi-*

Wird die Unendlichkeit der Schuld und die Unendlichkeit des Verdienstes geläugnet, so ist die Consequenz der Anselm'schen Deduction der Nothwendigkeit der Satisfaction schon in ihren ersten Prämissen abgeschnitten. Daher ist es erst die Theorie des Duns Scotus, welche den vollkommensten Gegensaz zur Anselm'schen Satisfactionstheorie bildet. Er selbst hat es daher auch nicht unterlassen, in seinen Erörterungen über die Dist. XX. des Magister, oder, wie er sie auffaßt, die **quaestio, utrum necesse fuerit genus humanum reparari per passionem Christi**, directer und ausführlicher, als ein anderer Scholastiker, in eine Untersuchung der Anselm'schen Lehre einzugehen. Die Zweifel und Einwürfe, die er ihr entgegensezt, sind folgende: Vors erste greift er die Conclusion selbst an, daß es keine andere Erlösung gebe, als durch den Tod Christi, und durch eine freiwillige, die ganze Creatur an Werth übertreffende Gabe. Zum Beweise des Gegentheils beruft er sich auf Augustin (**De Trin.** XIII, 20.), hieraus erhelle, daß in der Conclusion keine Nothwendigkeit liege. Hierauf behauptet er, die Nothwendigkeit, daß Christus, als Mensch, durch seinen Tod den Menschen erlöste, sey nur die Nothwendigkeit der Folge (**necessitas consequentiae**). Sey vorausgesehen worden, daß er leiden werde, so habe er allerdings leiden müssen,

---

nitum, sicut ipsum, vel ipsa fuit nonnisi finitum in se: praemiat tamen Deus ultra condignum, ideo potest ratione alicujus bonitatis et personae patientis acceptare bonum velle Christi, et ejus passionem pro infinitis, quia tantum et pro tot valet, quantum et pro quot acceptatur a Deo. Quamvis autem posset acceptare passionem illam pro infinitis, non tamen infinite, quia non potest (sc. Deus) diligere aliquod creatum a parte diligibilis infinite, quia non est infinitum, de facto tamen non fuit accepta nisi pro electis, quia pro eis tantum fuit oblata a Christo, efficaciter dico.

aber das Eine, wie das Andere, das Vorangehende, wie das Nachfolgende, ſey etwas Zufälliges [1]). Daß Chriſtus leiden mußte, argumentirt Duns Scotus weiter, hat darin ſeinen Grund, daß die Wiederherſtellung des Menſchengeſchlechts nothwendig war. Die Wiederherſtellung des Menſchengeſchlechts aber war nothwendig, weil die Menſchen zur Seligkeit prädeſtinirt ſind, und als Gefallene nur durch Satisfaction in ſie eingehen können, aber die Prädeſtination des Menſchen iſt ja ſelbſt nur zufällig, nicht nothwendig, denn wie Gott überhaupt in Anſehung desjenigen, was auſſer ihm iſt, nichts mit Nothwendigkeit thut, ſo hätte er ebenſo gut auch den Menſchen nicht prädeſtiniren können, nur unter Vorausſezung der Prädeſtination iſt es unſchicklich, daß der Menſch ſeiner Seligkeit verluſtig werde, ſo wenig alſo die Prädeſtination abſolut nothwendig iſt, ſo wenig iſt es auch die Erlöſung [2]). Geſezt aber auch, die Wiederherſtellung

1) A. a. O. S. 428.: *Praeterea non est aliqua necessitas, quod Christus homo redimat hominem per mortem, nisi necessitas consequentiae, scilicet posito, quod ordinaverit sic illum redimere, sicut si curro, moveor, haec est necessitas consequentiae, sed antecedens est simpliciter contingens et similiter consequens, scilicet me currere et moveri. Similiter Christum pati mortem, fuit contingens, sicut contingens fuit ipsum praevideri passurum, nulla est ergo necessitas, nisi consequentiae, scilicet si praevisus fuit pati, patietur, sed tam antecedens quam consequens fuit contingens.*

2) A. a. O.: *Sicut Deus ab aeterno contingenter praedestinavit hominem et non necessario, quia nihil necessario operatur, respectu aliquorum extra se, ordinando illa ad bonum, sic potuit non praedestinasse, nec est inconveniens hominem frustrari a beatitudine, nisi praesupposita praedestinatione hominis, igitur nulla fuit absolute redemptionis ejus necessitas, sicut nec praedestinationis ejus.* In welchem directen Gegenſatz dieſe Sätze

des Menschengeschlechts sey nothwendig gewesen, so fragt sich, ob sie nicht anders, als durch Satisfaction geschehen konnte, und wenn Satisfaction nothwendig ist, ob sie nur von Gott geleistet werden kann, und wenn nun in dieser Beziehung weiter gesagt wird, daß niemand Gott genugthun kann, ohne Gott etwas darzubringen, was an sich größer ist, als das, wodurch sich der Mensch nicht hätte zur Sünde verleiten lassen sollen, also größer, als die ganze Creatur, so ist dieß nicht wahr. Denn es ist nicht nöthig, daß die Satisfaction für die Sünde des ersten Menschen objectiv (formaliter) nach Größe und Vollkommenheit einen größern Werth habe, als die gesammte Creatur, es wäre hinreichend gewesen, Gott für die Sünde des ersten Menschen etwas zu geben, was in höherem Grade etwas Gutes war. Hätte Adam durch die Gnade und Liebe auch nur in Einem Acte, oder in mehreren, Gott um seiner selbst willen mit einem höhern Grade der Thätigkeit seines freien Willens geliebt, als sein Wille zur Sünde thätig war, so wäre diese Liebe zur Vergebung seiner Sünde hinreichend gewesen, und es wäre Gott durch einen Act der Liebe genuggethan worden, welcher ebendadurch, daß er auf Gott um seiner selbst willen seine Richtung nahm, in demselben Grade mehr gewesen wäre, als die Liebe zur Creatur, in welchem Gott mehr ist, als die Creatur, obgleich an sich ein solcher Act nicht mehr gewesen wäre, als die ganze Creatur [1]). Auch die Behauptung Anselms, daß nur ein

---

zu den Prämissen der Anselm'schen Satisfactionstheorie stehen, fällt von selbst in die Augen. Vgl. oben S. 161. f.

1) A. a. O. S. 429.: *Ex majori conatu liberi arbitrii quam fuit conatus in peccando — fuisset satisfactum, et tunc propositio illa est falsa, quod debuit offerre Deo aliquid majus omni eo, pro quo peccare non debuerat, sed sicut pro amore creaturae, ut objecti diligibilis, non debuit peccare, ita satisfaciendo debuit offerre Deo aliquid*

Menſch genugthun konnte, läßt Duns Scotus nicht als eine abſolut nothwendige gelten, da überhaupt einer, der nicht Schuldner iſt, ebenſo gut für einen andern genugthun, als für ihn beten kann. Wie Chriſtus als unſchuldiger Menſch (als **non debitor**) genugthat, ſo hätte, wenn es Gott ſo gefallen hätte, auch ein guter Engel genugthun und Gott etwas ihm wohlgefälliges, was er für die geſammten Sünden angenommen hätte, darbringen können, weil alles Creatürliche, wenn es Gott dargebracht wird, den Werth hat, in welchem es Gott annimmt. Was daher von Anſelm, Bonaventura, Thomas von Aquinum und andern ausdrücklich geläugnet wird, wird von Duns Scotus ohne Bedenken behauptet, daß ein bloßer Menſch (**unus purus homo**) für alle hätte genugthun können. Wäre er, wie an ſich möglich iſt, ohne Sünde, durch die Kraft des heiligen Geiſtes, wie Chriſtus, empfangen worden, hätte ihm Gott das höchſte Maas von Gnade, deſſen er fähig iſt, gegeben, wie er es Chriſtus ohne vorangehendes Verdienſt aus freier Güte gab, er hätte die Tilgung der Sünde ſowohl, als die Seligkeit verdienen kön-

---

majus, attingendo per actum objective, quam sit creatura, scilicet amorem attingentem Deum propter se, et ille amor objective, ut terminatur in Deum, excedit amorem creaturae, sicut Deus creaturam. Unde sicut peccavit per amorem ignobilioris objecti in infinitum, ita debuit satisfacere per amorem nobilioris in infinitum, et hoc suffecisset, saltem de possibili. Dico igitur, quod amor, quem offerre debet satisfaciendo, debet excedere amorem cujuscunque creaturae, quod verum est, et diligere magis objectum nobilius satisfaciendo, quam dilexit ignobilius peccando: tamen ille actus, quo convertor ad Deum per amorem, in sua formali ratione non est major omni creatura, nec etiam amor Christi creatus, quo dilexit Deum, fuit talis. Unde ipse vult omnino infinitatem habere, ubi non est ex formali ratione rei.

nen [1]). Da Duns Scotus das Verdienſt Chriſti blos auf die menſchliche Natur Chriſti bezieht, ſo iſt dieß im Grunde ſeine wirkliche Behauptung. Ja er hält es ſogar für möglich, daß jeder für ſich genugthun kann, da es nur darauf ankommt, daß jeder Menſch die erſte Gnade (die gratia prima zum Unterſchied von der gratia secunda, die dem Menſchen nach der Taufe bei der Buße zu Theil wird) empfängt. Wie uns Gott, obgleich jeder ein Kind des Zorns iſt, doch ohne unſer eigenes Verdienſt die erſte Gnade gibt, wodurch jeder die Seligkeit verdient, ſo kann er auch die Tilgung der Schuld verdienen [2]).

Aus allem dieſem zieht Duns Scotus die Folgerung, daß das ganze Werk der Erlöſung durch Chriſtus nichts nothwendiges iſt, ſondern blos etwas zufälliges, oder nothwendig nur unter Vorausſetzung einer göttlichen Anordnung, welche ſelbſt nicht nothwendig iſt. Daß aber Chriſtus, obgleich der Menſch auch anders hätte erlöst werden können, ihn gleichwohl mit freiem Willen gerade auf dieſe Weiſe erlöſen wollte, darin erkennt Duns Scotus das ſittliche Moment, daß der Menſch in Folge hievon durch ein um ſo ſtärkeres Band der Liebe mit Gott verbunden wird [3]).

---

1) Duns Scotus ſetzt noch hinzu: *Et cum dicit* (Anſelm Cur D. h. I, 5.) *quod tunc obligaremur ei tantum, quantum Deo, falsum est, imo simpliciter Deo, quia totum, quod ille haberet, esset a Deo: obligaremur tamen mult tum sibi, sicut obligaremur beatae Virgini, et aliis Sanctis, qui meruerunt pro nobis, semper tamen finaliter e- summe Deo tanquam ei, a quo aliorum bona procedunt.*

2) *Praeterea videtur (de possibili dico), quod quilibet potest satisfacere pro se — sicut modo, licet quilibet sit filius irae, cuilibet tamen dat primam gratiam sine meritis propriis, et tunc meretur beatitudinem, igitur potuit etiam meruisse deletionem culpae.*

3) A. a. O. S. 430.: *Tunc ad quaestionem dico, quod om-*

Zufällig iſt demnach nach Duns Scotus das ganze Werk der Erlöſung, aber dieſelbe Zufälligkeit behauptet auch Tho-

---

nia hujusmodi, quae facta sunt a Christo circa redemptionem nostram, non fuerunt necessaria, nisi praesupposita ordinatione divina, quae sic ordinavit fieri, et tunc tantum necessitate consequentiae necessarium fuit, Christum pati: sed tamen totum fuit contingens simpliciter et antecedens et consequens. Unde credendum est, quod ille homo passus est, propter justitiam (nämlich Chriſtus), *vidit enim mala Judaeorum, quae fecerant, et quomodo inordinata affectione et distorta afficiebantur ad legem suam, nec permittebant homines curari in sabbato, et tamen extrahebant ovem vel bovem de puteo in sabbato et multa alia. Christus igitur volens eos ab errore illo revocare per opera et sermones, maluit mori, quam tacere, quia tunc erat veritas dicenda Judaeis, et ideo pro justitia mortuus est.* (Man überſehe hier nicht, wie rationaliſtiſch Duns Scotus die Wirkſamkeit Chriſti auffaßt, indem er in ihm nur den zur Verbeſſerung der Sittlichkeit ſeiner Zeitgenoſſen wirkenden Lehrer ſieht). *Tamen de facto sua gratia passionem suam ordinavit et obtulit Patri pro nobis, et ideo multum tenemur ei. Ex quo enim aliter potuisset homo redimi, et tamen ex sua libera voluntate sic redemit, multum ei tenemur, et amplius quam si sic necessario et non aliter potuissemus fuisse redempti, ideo ad alliciendum nos ad amorem suum, ut credo, hoc praecipue fecit, et quia voluit hominem amplius teneri Deo, sicut si aliquis genuisset primo hominem et postea instruxisset eum in disciplina et sanctitate, amplius obligaretur ei, quam si tantum genuisset eum et alius instruxisset, et haec est congruitas, non necessitas. Si autem volumus salvare Anselmum, dicamus, quod omnes rationes suae procedunt, praesupposita ordinatione divina, quae sic ordinavit hominem redimi* (daß die Anſelm'ſche Deduction nicht in dieſem Sinne zu nehmen iſt, verſteht ſich von ſelbſt), *et sic*

mas von Aquinum, da er ja gleichfalls die absolute Nothwendigkeit desselben läugnet. Welches Moment hat daher, um auf das Obige zurückzukommen, der Begriff einer satisfactio non solum sufficiens, sed superabundans, und auf welcher Seite ist die größere Consequenz, auf der Seite des Thomas, welcher eine Satisfaction in diesem Sinne behauptet, oder des Duns Scotus, welcher sie verwirft? Eine satisfactio non solum sufficiens sed superabundans ist unstreitig der stärkste Ausdruck für den objectiven innern Werth des von Christus in seinem Leiden und Tod für die Sünden der Menschen gegebenen Aequivalents. Die Sünden der Menschen sind so wenig frei erlassen, daß das, was für sie gegeben wurde, nicht blos denselben, sondern sogar noch einen sie übersteigenden höhern Werth hat. Welchen Zweck kann es aber haben, auf den innern objectiven Werth des Aequivalents so großes Gewicht zu legen, wenn doch zugleich zugegeben wird, daß an sich überhaupt kein Aequivalent zur Erlösung der Menschen nothwendig war? Nur wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß die Menschen ohne ein Aequivalent nicht hätten erlöst werden können, kommt es darauf an, nachzuweisen, daß das Aequivalent in dem angemessenen Verhältniß zu demjenigen stund, wofür es als Aequivalent gegeben wurde, und wenn sich bei dieser Gegenüberstellung des einen und des andern sogar noch ein Ueberschuß ergibt, ist alles geschehen, was nur immer die Rücksicht auf die ein Aequivalent fordernde Idee der Gerechtigkeit gebieten kann. Hieraus geht aber von selbst hervor, daß die Idee einer satisfactio non solum sufficiens, sed superabundans zwar in einer Deduction der Nothwendigkeit des

---

videtur procedere, ita quod Deus ex praeordinatione non voluit acceptare pro redemptione hominum, nisi mortem Filii sui, nulla tamen necessitas absoluta fuit. Unde in Ps. 129. (130, 7.): *Copiosa apud eum redemptio.*

Erlöſungswerkes, wie die Anſelm'ſche iſt, ihre nothwendige Stelle hat, auf jedem andern Standpunct aber keineswegs dieſelbe Bedeutung haben kann. Daher ſteht Thomas mit ſeiner Idee einer **satisfactio abundans** in der Mitte zwiſchen Anſelm und Duns Scotus, und es fragt ſich nur, ob man, wenn man ſich von Anſelm ſo weit entfernt, als ſich Thomas von ihm entfernte, nicht noch weiter geführt wird, und nur der von Duns Scotus genommenen Richtung folgen kann. Gibt man zu, daß Gott auf eine andere Weiſe, ohne Genugthuung und Aequivalent, die Menſchen hätte erlöſen können, abſtrahirt man ebendamit nicht blos von der Vorausſetzung, daß die objective Unendlichkeit der Schuld mit der objectiven Unendlichkeit eines Aequivalents ausgeglichen werden müſſe, ſondern auch von der Idee der objectiven Unendlichkeit der Schuld der Sünde ſelbſt, ſo ſieht man auch nicht mehr, welche Bedeutung überhaupt die kirchliche Lehre von der Perſon des Gottmenſchen für das Werk der Erlöſung haben ſoll, und muß dem Duns Scotus Recht geben, daß ebenſo gut auch ein bloßer Menſch der Erlöſer der Menſchen, oder der Ankündiger und Vermittler der göttlichen Gnade, hätte ſeyn können. Es iſt daher hier nicht zu überſehen, wie der Widerſpruch des Duns Scotus gegen die **satisfactio superabundans** ihn zugleich auf Behauptungen führt, die mit der kirchlich orthodoxen Lehre von der Perſon Chriſti ſich nicht wohl vereinigen laſſen. Während Thomas die Idee der **satisfactio superabundans** auf die **dignitas vitae** gründet, **quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis**, behauptet dagegen Duns Scotus: **meritum Christi fuit quoddam finitum bonum, cum fuerit ejus secundum naturam humanam.** Mit welchem Recht wird aber das Leiden und Verdienſt Chriſti nur nach dem Maasſtab ſeiner menſchlichen Natur gewürdigt, wenn doch in der Zweiheit der Naturen immer die Einheit der gottmenſchlichen Perſon des Erlöſers feſtgehalten werden muß?

Iſt aber das Leiden und Verdienſt Chriſti nicht blos ein menſchliches, ſondern ein gottmenſchliches, ſo muß es auch einen objectiven übermenſchlichen, abſoluten Werth haben. Dieſe von Thomas behauptete **infinitas meriti** beſtreitet Duns Scotus durchaus mit Argumenten, bei welchen klar vor Augen liegt, wie ſie eine der Einheit der Perſon widerſtreitende Trennung des Göttlichen und Menſchlichen, oder, da es ſich zunächſt um den Begriff des Verdienſtes handelt, des göttlichen und menſchlichen Willens in Chriſtus vorausſetzen [1]).

---

1) Zu Dist. XIX. S. 413. argumentirt Duns Scotus gegen Thomas auf folgende Weiſe: *Contra hunc modum dicendi* (die *infinitas meriti) arguo, quia dicta ista, quibus dicitur, quod vita Christi fuit ita excellens, ut haberet quandam infinitatem, videntur hyperbolica, et exponenda, quia nunc loquimur de bono velle Christi, quo meruit, et Deus acceptavit passionem pro omnibus, quantum ad sufficientiam, ut dicunt, quia aut bonum velle Christi tantum erat acceptatum, quantum erat persona Verbi* (warum iſt hier blos von der *persona Verbi* die Rede, und nicht vielmehr, wie die Lehre von der Perſon Chriſti erfordert, von der Perſon des Gottmenſchen?), *aut si non, ergo non habuit infinitatem acceptabilitatis, ut posset sufficere pro infinitis. Si bonum velle Christi aut tantum acceptatum, quantum erat persona Verbi, tunc cum persona Verbi sit simpliciter infinita, illud bonum velle Christi fuit infinite acceptatum, sed cum Deus nihil acceptet, nisi quantum habet de acceptabilitate, igitur illud velle ratione suppositi habet rationem infinitae acceptabilitatis, et tunc in acceptabilitate non esset differentia inter velle proprium Verbi in se et velle illius naturae in Verbo, quia ex parte acceptabilitatis non est major acceptabilitas, igitur Verbum volendo bonum circumscripta natura assumpta potuit mereri, quod falsum est.* (Allein eben dieſe *differentia* des Wollens des Worts und der menſchlichen Natur im Worte, oder dieſe Trennung der Einheit der gottmenſchlichen Perſon in die

Wie aber auf dieſe Weiſe die Läugnung der objectiven Unendlichkeit des Leidens und Verdienſtes Chriſti auf Conſe-

---

beiden für ſich betrachteten Naturen, wie wenn Chriſtus im Werk der Erlöſung nicht Gottmenſch, ſondern bloßer Menſch geweſen wäre, iſt das Falſche.) *Et ultra sequitur, quod trinitas tantum diligeret velle assumtae, sicut Verbi increatum, quod nihil est dicere, quia hoc est ponere, creatum habere tantam diligibilitatem sicut increatum* (auch dieſer Unterſchied des Geſchaffenen und Ungeſchaffenen iſt in der Einheit der Perſon aufgehoben. Ebenſo verhält es ſich mit den folgenden Argumenten). *Praeterea hujusmodi velle non est plus acceptatum Deo, quam sit bonum: si igitur infinite fuit acceptatum, vel pro infinitis, tunc velle illud cum relatione ad suppositum Verbi fuit formaliter infinitum, igitur anima Christi potuit ita perfecte frui Deus, vel velle cum tali respectu, sicut Verbum suo velle proprio, quod nihil est nisi ponere animam Verbum.* (Sind denn nicht die *anima* und das *Verbum* in der Einheit der Perſon ſelbſt auch zur Einheit geworden, und als Eins geſetzt?) *Praeterea per se principium illius velle, sumptum cum omnibus respectibus ad Verbum, vel ad aliud, est finitum: igitur et velle fuit formaliter finitum et limitatum et per consequens finite acceptatum, nec habuit Verbum causalitatem aliquam super illud velle, quam non habuit tota trinitas. Et si detur, quod Verbum habet specialem efficientiam super actum illum, adhuc non sequitur, quod sit formaliter infinitus — ita quod secundum sufficientiam valeat pro infinitis redimendis, sed sicut meritum fuit finitum in se, ita secundum justitiam commutativam fuit finitum retributum: igitur non meruit infinitis secundum sufficientiam in acceptatione divina, sicut nec fuit infinite acceptatum, quia in se finitum.* Worauf anders läuft auch dieß wieder hinaus, als auf die Trennung der perſönlichen Einheit des Erlöſers, wie wenn das Endliche in ihm nicht in die Einheit mit dem Unendlichen aufgenommen wäre?

quenzen führt, die die Idee der gottmenſchlichen Perſon des Erlöſers ſelbſt aufheben, ſo muß auf der andere Seite auch der nothwendige Zuſammenhang der Idee des Gottmenſchen mit der objectiven Unendlichkeit ſeines Leidens und Verdienſtes anerkannt werden. So wenig die Idee des Sohnes Gottes, oder des Gottmenſchen, für eine blos willkürliche und zufällige gehalten werden kann, ebenſo wenig kann auch die durch ihn geſchehene Erlöſung aus dieſem Geſichtspunct betrachtet werden, ſondern das Eine wie das Andere kann in ſeinem abſoluten Grunde nur aus der abſoluten Natur Gottes ſelbſt begriffen werden. Läugnet man aber jede, im Weſen Gottes ſelbſt gegründete, Nothwendigkeit, ſo kann der abſoluten Nothwendigkeit, wie ſie Anſelm in ſeiner Weiſe anerkannte, Thomas von Aquinum aber theils feſthielt, theils fallen ließ, nur die abſolute Willkür gegenübergeſtellt werden, auf welche die Theorie des Duns Scotus als ihre lezte Vorausſezung immer wieder zurückgeht.

So unbedeutend beim erſten Anblick die Differenz des Thomas von Aquinum und des Duns Scotus in Anſehung der satisfactio superabundans zu ſeyn ſcheint, ſo tief eingreifend iſt, bei näherer Betrachtung, der Gegenſaz der beiden Standpuncte, auf welche ſie zurückzuführen iſt. Der Widerſpruch des Duns Scotus gegen die satisfactio superabundans hängt ſehr weſentlich mit einer Theorie zuſammen, die aus dem Verhältniß Gottes und des Menſchen alles objectiv Vermittelnde zu entfernen ſucht, weil es dem abſoluten Willen Gottes gegenüber nur als etwas an ſich Ueberflüſſiges erſcheinen kann. Alles, was die Verſöhnung des Menſchen mit Gott zu erfordern ſcheint, iſt nothwendig, nur weil es Gott will, nicht aber deswegen, weil Gott nichts anders wollen kann, als das an ſich Wahre und Gute, das Abſolute. Daher iſt dieſer abſolute Wille Gottes, da er nicht die Natur Gottes, als des abſoluten Geiſtes, zu ſeiner nothwendigen Vorausſezung hat, die abſolute Willkür ſelbſt. Iſt

aber die abſolute Willkür das höchſte Princip, ſo gibt es auch keinen durch die denkende Vernunft geſezten Zuſammenhang von Momenten, durch die ſich Gott, als der abſolute Geiſt, mit ſich ſelbſt vermittelt. Auf dieſes Princip der mit dem Weſen Gottes ſelbſt identiſch geſezten abſoluten Willkür müſſen wir alſo zurückgehen, wenn wir es uns ſeinem lezten Grunde nach erklären wollen, warum Duns Scotus dem Begriff der **satisfactio superabundans** den Begriff der **divina acceptatio** entgegenſezt. Weil überhaupt nichts objective Realität hat, auſſer ſofern es ein Object des göttlichen Willens iſt, der an ſich ebenſo gut das Entgegengeſezte zu ſeinem Object machen könnte, hat auch die Satisfaction durch das Verdienſt Chriſti keinen innern objectiven Werth, ſondern ihr Werth hängt einzig nur davon ab, daß ſie ein Object des göttlichen Willens iſt. Daher hat die ganze Differenz, die ſich durch die Lehrſyſteme des Thomas von Aquinum und des Duns Scotus hindurch zieht, ihre höchſte Spitze in der Lehre von Gott, in welcher Thomas das abſolute Gute nicht durch den abſoluten Willen Gottes, ſondern den abſoluten Willen Gottes ſelbſt durch die Idee des abſoluten Guten, das nur die abſolute Natur Gottes ſelbſt ſeyn kann, bedingt ſeyn läßt [1]). Während demnach auf dem einen Standpunct

---

1) P. III. Quaest. 19. art. 3. gibt Thomas auf die Frage: *Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit?* die Antwort: *Circa divina volita hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolute, non tamen hoc est verum de omnibus, quae vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam esse, Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem: sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est, ut in illud tendat. Alia autem a se Deus*

Gott der abſolute Geiſt nur inſofern iſt, ſofern er der abſolute Wille iſt, iſt er auf dem andern der abſolute Wille nur

---

vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem: ea autem, quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus, volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest. Dagegen ſagt Duns Scotus Lib. I. Sent. Dist. 39. quaest. 5. T. V. P. 2. S. 1306. vom göttlichen Willen, er ſey *libertas illa, quae est per se perfectionis et sine imperfectione, scilicet ad objecta opposita, ita quod sicut voluntas nostra potest diversis volitionibus tendere in diversa volibilia, ita illa voluntas potest unica volitione simplici illimitata tendere in quaecunque volibilia, ita quod si voluntas illa, vel illa volitio esset tantum unius volitionis, et non posset esse oppositi, quod tamen est de se volibile, hoc esset imperfectionis in voluntate. — Voluntas divina nihil aliud respicit necessario pro objecto ab essentia sua, ad quodlibet igitur aliud contingenter se habet, ita quod posset esse oppositi, et hoc considerando ipsam ut est prior naturaliter tendentiâ in illud objectum, nec solum ipsa, ut voluntas prior est naturaliter suo actu, sed etiam in quantum est volens, — in eodem instanti possit tendere in oppositum objectum et hoc tam de potentia logica — quam de potentia reali, quae prior est naturali actu suo.* Was folgt aus dieſen Sätzen anders, als die Behauptung, daß der Unterſchied des Guten und Böſen kein objectiver, ſondern ein blos willkürlicher iſt, daß alſo Gott das Gute nicht will, weil es gut iſt, ſondern es vielmehr gut iſt, weil er es will, auch das Böſe ſomit Böſe, nur weil er es nicht will, an ſich aber würde es, wenn er es wollte, ebendadurch das Gute ſeyn? Daher gibt es nach Duns Scotus in Beziehung auf Gott keinen Unterſchied zwiſchen der *potentia ordinata* und der *potentia absoluta. Dico*, ſagt Duns Scotus Lib. I. Sent. Dist. 44. S. 1369., *quod Deus non solum potest agere aliter, quam ordinatum est ordine particulari, sed etiam aliter, quam ordinatum est ordine universali,*

ſofern er der abſolute Geiſt iſt, und in der Idee des abſoluten Geiſtes die abſolute Freiheit auch die abſolute Nothwen-

---

sive secundum leges justitiae, potest ordinate agere, quia tam illa, quae sunt praeter illum ordinem, quam illa, quae sunt contra illum ordinem, possunt a Deo ordinate fieri, potentia absoluta. Auf dieſen Gegenſatz der beiden Begriffe muß man zurückgehen, um die Standpunkte dieſer beiden Scholaſtiker in ihrer weſentlich divergirenden Richtung richtig aufzufaſſen. Am deutlichſten erhellt der Zuſammenhang dieſer Begriffe aus folgender Stelle des Duns Scotus in Sent. L. III. Dist. 19. in Resol. (ſ. Münſcher's Lehrb. der chr. Dogmengeſch. dritte Aufl. von D. v. Cölln. Zweite Hälfte, erſte Abth. S. 170.): *Quantum attinet ad meriti sufficientiam, fuit profecto illud finitum, quia causa ejus finita fuit, videlicet voluntas naturae assumtae, et summa gloria illi collata. Non enim Christus quatenus Deus meruit, sed inquantum homo. Proinde si exquiras, quantum valuerit Christi meritum secundum sufficientiam, valuit procul dubio, quantum fuit a Deo acceptatum, siquidem divina acceptatio est potissima causa et ratio omnis meriti. Omne enim aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo dilectum, et non e contrario. Non enim Deus aliquam creaturam diligit propterea, quod ipsa sit bona, sed idcirco creatura est bona, quia a Deo diligitur. Consimiliter ideo aliquod opus est meritorium, quia est Deo acceptum, et non contra: Deus non acceptat opus idcirco, quod sit meritorium aut bonum Tantum ergo valuit Christi meritum sufficienter, quantum potuit et voluit ipsum trinitas acceptare. Verumtamen ex sua ratione formali et de condigno non potuit in infinitum, seu pro infinitis acceptari, quia nec illud in se fuit formaliter infinitum. Nihilo secius si spectes suppositi merentis circumstantiam et dignitatem, habebat quandam extrinsecam rationem, propter quam de congruo in infinitum extensive, id est pro infinitis potuit acceptari.*

digkeit ist. Ist aber die Idee einer absoluten, zum Wesen Gottes selbst, als des absolut Freien, gehörenden Nothwendigkeit anerkannt, so kann auch der Sohn Gottes in seiner Menschwerdung und die Genugthuung des Gottmenschen nur aus dem Gesichtspunct eines göttlichen Vermittlungsprocesses betrachtet werden, in dessen verschiedenen Momenten Gott als der absolute Geist sich mit sich selbst vermittelt. Die **satisfactio superabundans**, in ihrer Consequenz gedacht, hat dieß zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, Thomas selbst aber hat seine eigentliche Satisfactionstheorie nicht bis zu diesem Puncte entwickelt und ausgebildet, sondern sie vielmehr dadurch selbst wieder aufgehoben, daß der Begriff der Allmacht, durch welchen er das absolute Wesen Gottes bestimmt, im Grunde doch nur ein anderer Ausdruck für die absolute Willkür des Duns Scotus ist. Dagegen kommt hier noch in Betracht, wie Thomas schon durch seine Lehre von der Person Christi oder der Menschwerdung Gottes eine nur auf den Begriff der göttlichen Allmacht oder Willkühr zurückgehende Ansicht ausschließt. Da Gott, argumentirt Thomas [1]), seiner Natur nach wesentliche Güte ist, das Gute aber sich mittheilen und das höchste Gut auf die höchste Weise der Creatur sich mittheilen muß [2]), so kommt es Gott wesentlich zu [3]), daß er Mensch wird. Die Menschwerdung aber schließt keine Veränderung des ewigen Wesens Gottes in sich, son-

---

1) P. III. Quaest 1. art. 1.

2) A. a. O.: *Quod quidem maxime fit per hoc, quod naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus, verbo, anima et carne.*

3) Thomas sagt zwar a. a. O. nur, *conveniens fuit Deum incarnari*, allein er sagt zugleich, *quod unicuique rei conveniens est illud, quod competit sibi secundum rationem propriae naturae, sicut homini conveniens est ratiocinari, quia hoc convenit sibi, inquantum est rationalis secundum naturam suam.*

dern iſt nur eine neue Form der Einheit Gottes und der Creatur. Für die Creatur aber, zu deren Weſen Veränderung gehört, ſchickt es ſich, daß ſie, wie ſie zuvor nicht war, und erſt zu ſeyn anfing, ſo auch erſt perſönlich mit Gott vereinigt wurde, nachdem ſie es zuvor noch nicht war. Gehört es nun aber an ſich ſchon zum Weſen Gottes, ſich mit der Creatur perſönlich zu vereinigen, ſo kann das Vermittelnde dieſer Einheit nur der Sohn ſeyn, zu deſſen Begriff es weſentlich gehört, daß in ihm Gott und Menſch an ſich Eins ſind. Der Sohn hat nämlich nach Thomas eine weſentliche Beziehung zur Creatur, ſofern er als Wort Gottes das Urbild iſt, nach welchem die Schöpfung gebildet worden iſt, und wenn nun das Verhältniß der Creaturen in ihrem Fürſichſeyn zum Urbild nur ein getheiltes und bewegliches iſt, ſo muß es auch eine ungetheilte perſönliche Einheit des Wortes mit der Creatur geben [1]). Liegt es demnach an ſich

1) Quaest. III. art. 8.: *Convenientissimum fuit, personam filii incarnari. — Convenienter enim ea, quae sunt similia, uniuntur: ipsius autem personae filii, qui est verbum Dei, attenditur uno quidem modo communis convenientia ad totam creaturam, quia verbum artificis, id est, conceptus ejus, est similitudo exemplaris eorum, quae ab artifice fiunt. Unde verbum Dei, quod est aeternus conceptus ejus, est similitudo exemplaris totius creaturae, et ideo sicut per participationem hujus similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiliter, ita per unionem verbi ad creaturam, non participatam, sed personalem, conveniens fuit, reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem. Nam et artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipsum, si collapsum fuerit, restaurat. Alio modo habet convenientiam specialiter cum humana natura, ex eo, quod verbum est conceptus aeternae sapientiae, a qua omnis sapientia hominum derivatur. Et ideo per hoc homo in sapientia perficitur, quae est*

ſchon in dem Weſen Gottes, daß er Menſch wird, und mit dem Menſchen Eins iſt, ſo iſt ſchon darin auch das Princip der Verſöhnung enthalten, während dagegen eine Anſicht, welche, wie die des Duns Scotus, den abſoluten Willen Gottes zum abſoluten Princip erhebt, wenn ſie auch durch den logiſchen und kirchlichen Formalismus, in welchem ſie ſich bewegt, ihren wahren Sinn verhüllt, eigentlich doch nur im Sinne des Arianismus Gott und den Menſchen von einander trennen kann. Sehr natürlich ſchließt ſich daran, wie von ſelbſt erhellt, der bekannte Pelagianismus der Scotiſtiſchen Lehrweiſe an. Auf der andern Seite hält Thomas ſeinen objectiven Standpunct auch in der Lehre von der Rechtfertigung in ſtrenger Conſequenz feſt. Ihre ſubjective Seite hat daher die Rechtfertigung nur darin, daß Gott, wie er überhaupt jedes Weſen nach der Eigenthümlichkeit ſeiner Natur bewegt, den Menſchen in der Form des zu ſeinem Weſen gehörenden freien Willens zur Gerechtigkeit bewegt [1]).

---

propria ejus perfectio, prout est rationalis, quod participat verbum Dei, sicut discipulus instruitur per hoc, quod recipit verbum magistri — et ideo ad consummatam hominis perfectionem conveniens fuit, ut ipsum verbum Dei humanae naturae personaliter uniretur. Was iſt demnach die Menſchwerdung Gottes anders, als die Vollendung der menſchlichen Natur, die ſchon dadurch mit Gott Eins iſt, daß der Menſch als Geiſt, d. h. vermittelſt der *mens*, in welche Thomas das göttliche Ebenbild ſetzt (P. I. quaest. 93. art. 1. f.), *participat verbum Dei.*

1) Die Momente der *justificatio* ſind nach Thomas (Prima secundae quaest. 113.) 1. die *remissio peccatorum* 2. die *infusio gratiae* 3. der *motus liberi arbitrii* 4. der *motus fidei* (die das Gemüth auf Gott richtende Bewegung des freien Willens kann nur durch den Glauben geſchehen, aber dieſer Glaube iſt nur der Glaube, daß Gott iſt, als Object der Seligkeit und Urſache der *justificatio*, die ſogenannte *fides informis* als ein Act des *intellectus)* 5. der *motus li-*

Wie überhaupt die ſcholaſtiſchen Theologen in der Zeit nach Duns Scotus in die beiden Parteien der Thomiſten und Scotiſten ſich trennten, deren theologiſcher Gegenſatz auch durch das getheilte Ordens-Intereſſe der Dominikaner und Franziſcaner um ſo lebendiger erhalten wurde, ſo dauerte ſeit dieſer Zeit der Differenz über den abſoluten und relativen Werth des genugthuenden Leidens Chriſti fort. Doch ſchien das ſcholaſtiſch-ſpeculative Intereſſe ſoſehr auf der Seite des Duns Scotus zu ſeyn, daß auch manche von denen, die als Thomiſten und Dominikaner auch in dieſem Puncte auf der Seite des Thomas von Aquinum hätten ſeyn ſollen, dem Duns Scotus beiſtimmten, wie namentlich der die hergebrachte Auctorität wenig achtende, unter den Scholaſtikern der dritten Periode ausgezeichnete Durandus von St. Pourçain (de sancto Porciano) [1]). Zugleich ſcheint aber auch der um dieſelbe Zeit aufs neue emporkommende Nominalismus die Vorliebe für die ſcotiſtiſche Lehrweiſe begünſtigt zu haben,

---

beri arbitrii a peccato. Die ſchlechthin von Gott ausgehende, durch den freien Willen des Subjects vermittelte Bewegung hat zu ihrem *terminus a quo* das *recedere a peccato,* und zu ihrem *terminus ad quem* das *accedere ad justitiam.* Deßwegen definirt Thomas die *justificatio* als einen *motus de contrario in contrario,* oder als eine *transmutatio de statu injustitiae ad statum justitiae.* In der *justitia* als dem *terminus ad quem* geht alſo die von Gott ausgehende Bewegung wieder in Gott zurück.

1) In ſeinem Commentar über die Sentenzen des Petrus Lombardus behauptete er zu Lib. III. Dist. XV. quaest. 1. nr. 7.: *Christus secundum strictum justitiae rigorem non potuit satisfacere, quia quidquid erat in Christo secundum humanam naturam, erat obligatum Deo et ei debitum, ideo non potuit esse satisfactio de condigno pro quocunque peccato, considerando naturam operis vel rei, sed solum potuit esse satisfactio secundum acceptationem gratuitam.*

welche, so wenig auch Duns Scotus selbst schon als Nominalist anzusehen ist, doch mit dem Nominalismus in einer gewißen innern Verwandtschaft steht. Wie die göttliche Acceptation des Duns Scotus an die Stelle der objectiven Satisfaction eine subjective Vorstellung setzte, welche, wenn auch durch den göttlichen Willen selbst gesetzt, doch immer nur innerhalb der Grenzen der Subjectivität eingeschlossen blieb, da ihr nichts objectiv Reales entsprach, so führte ja überhaupt der Nominalismus die Objectivität des scholastischen Realismus auf die Subjectivität der bloßen Vorstellung zurück. Scotisten, wie Wilhelm Occam, der Erneuerer des Nominalismus, und Gabriel Biel, der letzte bedeutendere Scholastiker, mußten auch als Nominalisten für die Idee der Acceptation seyn [1]). Daß aber auf der andern Seite die tho-

---

1) Man vgl. Biels Comment. über die Sentenzen zu Lib. III. Dist. XX., wo er zwar die Unendlichkeit des Verdienstes Christi zugibt, aber zugleich behauptet, es sey nicht *ratione dignitatis personae*, oder *ratione propriae perfectionis*, sondern *ex voluntate et acceptatione Dei* unendlich gewesen, was von der Lehre des Duns Scotus nur dem Ausdruck nach verschieden ist, da Duns Scotus das *meritum Christi* nicht ein *infinitum* wie Biel, sondern ein *finitum* nennt, aber auch nach Biel war es ja nicht an sich *infinitum*. Die Nominalisten setzten durchaus den Werth des Verdienstes Christi nur in die Acceptation von Seiten Gottes. Der spanische Theologe Michael de Palacios (im 16. Jahrh.) stellt in seinen Diss. theol. in libr. III. sentent. dist. XX. disp. 2. die nominalistische Lehre so dar: *Mortem Christi non explevisse Dei justitiam, sed solum explevisse ex magna condignitate. — Quod ad justitiae aequalitatem attinet, tantum valorem habere potuisse opera puri hominis, quantum habuerunt opera Christi, quia per se neutra sufficiebant: ex acceptatione vero et ordinatione divina potuisse aeque sufficere utraque, quam-*

miſtiſche Vorſtellung von der objectiven Unendlichkeit des Verdienſtes dem Intereſſe des kirchlichen Syſtems mehr zu entſprechen ſchien, beweist die Aufnahme derſelben in die Bulle **Unigenitus** [1]).

Was endlich noch die ſogenannten Vorläufer der Reformation betrifft, ſo konnte die Lehre von der Verſöhnung nicht unter diejenigen Momente gehören, in welchen eine ſie beſonders auszeichnende Berührung zwiſchen ihnen und den Reformatoren ſtattfand. Wie ſich die Reformatoren für den Satisfactionsbegriff erklärten, ſo ſchien ja auch ſchon vor der Reformation das religiöſe Intereſſe auf der Seite dieſer Theorie zu ſeyn. Es kann daher nicht befremden, daß auch die der Reformations-Epoche näher ſtehenden Männer dem Sa-

---

quam haec convenientius sint acceptata. S. Cotta's oben genannte Diſſertation S. 122. f.

1) Sie iſt die Jubiläumsbulle Clemens VI. vom J. 1343. (Extravagg. Comm. Lib. V. Tit. 9. c. 2. bei Raynald ann. 1349. nr. 11.) und lautet in der Hauptſache ſo: *(Deus filius) non corruptibilibus auro et argento, sed sui ipsius, agni incontaminati et immaculati, pretioso sanguine nos redemit, quem in ara crucis pro nobis innocens immolatus, non guttam sanguinis modicam, quae tamen propter unionem ad Verbum* (dieſe *unio* wird hier mit derſelben Conſequenz hervorgehoben, mit welcher ſie die Scotiſten zurückſtellen) *pro redemptione totius generis humani suffecisset, sed copiose velut quoddam profluvium noscitur effudisse, ita ut a planta pedis usque ad verticem nulla sanitas inveniretur in ipso.* Das hierarchiſche Moment erhellt aus dem unmittelbar Folgenden: *Quantum ergo exinde, ut nec supervacua, inanis aut superflua tantae effusionis miseratio redderetur, thesaurum militanti ecclesiae acquisivit, volens suis thesaurizare filiis pius pater, ut sic sit infinitus thesaurus hominibus, quo qui usi sunt, Dei amicitiae participes sunt effecti.* Auch nachher iſt noch von den *infinita Christi merita* die Rede.

tisfactions-Dogma folgten. Am meiſten iſt dieß bei Joh. Wikliff der Fall, welcher in ſeinem Trialogus [1]) auch die Frage aufwirft, ob Chriſtus wegen der Satisfaction für die Sünde der Menſchheit Menſch werden und ſterben mußte, und ſich bei der Beantwortung derſelben ganz an den Satisfactionsbegriff hält, denſelben jedoch auf eigenthümliche Weiſe entwickelt. Setze man 1. voraus, daß die erſten Menſchen aus Unwiſſenheit geſündigt, 2. in der Empfindung der Größe ihrer Strafe vor ihrem Tode auf fruchtbringende Weiſe Buße gethan haben, und daß 3. ungeachtet der Sünde des erſten Menſchen die urſprüngliche Gerechtigkeit aufrecht erhalten werden mußte, ſo folge aus dieſen Vorausſetzungen, daß das Wort des Herrn Menſch werden mußte, weil das Menſchengeſchlecht in ſeinem Princip erhalten werden mußte, und ohne die Menſchwerdung Chriſti nicht erhalten werden konnte. Der fruchtbringenden Buße des erſten Menſchen habe Gott ſeine Barmherzigkeit nicht verſagen können. Und da, der dritten Vorausſetzung zufolge, für die Sünde des erſten Menſchen habe Genugthuung geſchehen müſſen, ſo habe das Geſchlecht deſſelben Menſchen eine der Größe ſeiner Sünde in dem erſten Menſchen entſprechende Genugthuung leiſten müſſen, was nur einem Gottmenſchen möglich geweſen ſey, da kein Menſch für ſich ſelbſt für die eigene Sünde habe genugthun können [2]). Es iſt hier bemerkenswerth, welches Gewicht Wikliff neben

1) Dialogorum libri quatuor. Francof. et Lips. 1753. S. 154. L. III. Cap. 25. *De incarnatione et morte Christi.*

2) A. a. O. S. 155.: *Salvari enim oportuit illum hominem (Adam), cum tam fructuose poenituit, et Deus non potest negare suam misericordiam taliter poenitenti. Et cum, juxta suppositionem tertiam, oportet, quod satisfactio pro peccato fiat, ideo oportet, quod idem illud genus hominis tantum satisfaciat, quantum in prothoplasto deliquerat, quod nullus homo facere poterat, nisi simul fuerat Deus et homo.*

dem Satisfaktionsbegriff auf die Wirkſamkeit der Buße legt. Die Satisfaction für ſich genügt nicht zur Wiederherſtellung des Menſchengeſchlechts, es muß auch die Buße als nothwendige Vorausſetzung hinzukommen, und zwar in demſelben Subject, das die Sünde begangen hat, in dem erſten Menſchen, welcher demnach wie in der Sünde, ſo auch in der Buße das ganze Geſchlecht vertritt. Auch in der Entwicklung des Satisfactionsbegriffs hebt Wikliff das ſittliche Moment darin beſonders hervor, daß er als das Aequivalent für die Sünde Adams einen dem Uebermuth deſſelben entſprechenden Grad von Demuth betrachtet, und die Nothwendigkeit der Menſchwerdung Gottes eben dadurch begründet, daß nur Gott in der Niedrigkeit eines Menſchen ſich der Gleichheit mit Gott auf dieſelbe Weiſe entäußern konnte, wie Adam in ſeinem übermüthigen Ungehorſam die Gleichheit mit Gott erſtreben wollte [1]). Hiemit ſcheint nicht ganz gut zuſammenzuſtimmen, daß Wikliff die Sünde Adams für eine bloße Sünde der Unwiſſenheit hält, bedenkt man aber, daß, wenn die Sünde Adams in das übermüthige Streben nach Gleichheit mit Gott geſetzt wird, der verkehrten Richtung des Willens zugleich ein ſeinem Geiſte vorſchwebender falſcher Schein zu Grunde lag, welcher in Chriſtus als dem Gott-

1) A. a. O. S. 155.: *Quis, rogo, potuit ad tantum humiliari, sicut Adam superbivit? Cum enim ille superbiit implicite, implicans se ad aequalitatem Dei attingere, quia innuebat se non debere mandato domini obedire, patet, quod oportuit personam satisfacientem a tanto gradu exaltationis humilitate descendere, sed ubi foret illa paritas, nisi sicut homo, non Deus, aequalitatem domini praesumebat, sic homo Deus ab aequalitate Dei ad humilitatem hominis descendisset* (Phil. 2.)? Nur ſey die *praesumptio* des erſten Menſchen *more criminis* falſch, die *assumptio et minoratio* des zweiten *realis et vera* geweſen.

menſchen zur Wahrheit wurde, ſo kann das Verhältniß zwiſchen Adam und Chriſtus, oder dem erſten und zweiten Menſchen, wie Wikliff ſich ausdrückt, nur als der Gegenſatz des Irrthums und der Wahrheit, oder der noch unvollkommenen und darum auch irreleitenden Idee und der vollen Realität derſelben gedacht werden. Als eine Sünde der Unwiſſenheit glaubt aber Wikliff die erſte Sünde deßwegen beſtimmen zu müſſen, um dadurch theils zu motiviren, warum das Wort Gottes als die perſönliche Weisheit Menſch werden, und ein der Sünde Adams entſprechendes Leiden erdulden mußte, theils die Sünde des Menſchen von der Sünde des Teufels zu unterſcheiden, welche als eine Sünde gegen den heiligen Geiſt nur durch die an ſich unmögliche Menſchwerdung des heiligen Geiſtes getilgt werden könnte [1]).

---

1) A. a. O. S. 155. f.: *Hoc peccatum ex ignorantia est commissum, ideo oportet, quod ex personali sapientia sit deletum, quae solummodo est Dei verbum. Cum ergo oportet, quod alia persona Dei mittat personam aliam, quae satisfaciat pro peccato, et pater non potest mitti, cum sit persona prima originaliter trinitatis, patet, quod necesse est, ut mittat personam aliam pro peccato incarnandam, quae propter rationem multiplicem fit convenientissime verbum Dei. Ideo cum minimum conveniens foret, in Deo per impossibile patet, quod oportet salvatorem hominis taliter se habere. Et patet, cum oportuit peccatum primi hominis deleri, satisfactione debita mediante, quod oportuit Christum taliter incarnari, et necesse fuit mortem postea sequi, cum oportuit Christum proportionaliter pati, sicut Adam improportionaliter praesumebat, aliter enim non foret satisfactio pro commisso. Ideo sicut Adam superbiit usque ad mortem gratiose inflictam, sic oportet, quod secundus Adam humilietur usque ad mortem corporis gratiose acceptam et passam. — Et fuit necessarium, ipsam acceptam fuisse in ligno, ut sicut ex fructu ligni vetito periit homo,*

Neben Wikliff bietet beſonders Joh. Weſſel einige für die Geſchichte unſerer Lehre nicht unwichtige, den Uebergang auf das Zeitalter der Reformation bezeichnende Züge dar [1]). Ohne ſich in die ſcholaſtiſchen Beſtimmungen, über welche zwiſchen den Thomiſten und Scotiſten geſtritten wurde, einzulaſſen, hebt Weſſel um ſo mehr das weſentliche Moment des Satisfactionsbegriffs in ſeiner Reinheit hervor, indem er unter allen Wundern das nicht für das geringſte erklärt, wie dieſelbe Gerechtigkeit, die mit göttlichen und ewigen Geſetzen gegen den Menſchen gerüſtet ſey, bei dem Gerichte ſelbſt nicht allein das Schwerdt zurückhalte, ſondern auch das Urtheil, und den ſie zu verdammen beſchloſſen hatte, nicht allein freizuſprechen, ſondern zur Würde, Ehre und Herrlichkeit zu erheben befehle. Wer ſich hier nicht wundern werde, wie die Wahrheit der Drohungen in die Wahrheit der Verheißungen umgewandelt und nach beiden Seiten die Wahrheit ſicher geſtellt ſey? Dieſe ſo entgegengeſetzten Dinge habe allein die Sanftmuth des Lammes wahrhaft verſchmolzen. Denn Chri-

---

sic ex fructu ligni passo salvetur homo. Et sunt aliae multae congruentiae utrobique. Nun zeigt Wikliff weiter, daß zur Tilgung der Sünde eine active Kraft und Buß-Diſpoſition des Sünders nöthig ſey, welche dem Teufel fehle. *Nec dubium, quin illis* (den erſten Menſchen) *fructuose contritis Deus non posset deletionem peccati sui non concedere, sic quod de existenti inculpabili omnino tota culpa jaciat in ipso diabolo. Peccatum autem diaboli est peccatum contra spiritum sanctum, quod vocatur peccatum finalis impoenitentiae. Ideo sicut Adam peccavit contra sapientiam Dei patris, quam oportuit propterea incarnari, sic propter salvationem diaboli oportuisset tertiam personam incarnari, quod cum esse non potuit, patet, quod nec deletio peccati ipsius diaboli.*

1) Vgl. Ullmann, Joh. Weſſel, ein Vorgänger Luthers. Hamb. 1834. S. 259. f.

ſtus, ſelbſt Gott, ſelbſt Prieſter, ſelbſt Opfer, hat ſich ſelbſt für ſich und von ſich Genüge geleiſtet [1]). Als einen Act der ſich mit ſich ſelbſt verſöhnenden Gottheit betrachtet Weſſel die Verſöhnung, da wir in Chriſtus nicht allein den verſöhnten Gott, ſondern, was eigentlich allen Glauben überſteige, den verſöhnenden Gott erblicken, inſofern Gott, Menſch geworden, ſelbſt das leiſte, bewirke und hervorrufe, was ſeine Gerechtigkeit und Heiligkeit verlange [2]). Der Satisfactions-Idee zufolge konnte Weſſel dem Leiden Chriſti keine andere, als eine ſtellvertretende Bedeutung beilegen. Es ſey, ſagt er in Beziehung auf Eſ. 53, 4. [3]) eine Anordnung des erbarmenden Gottes, daß wir nicht ſo ſchnell, als wir es verdienten, zugleich mit der begangenen Sünde die ſchmerzlichen Folgen empfinden. Und das ſey der uns mit Recht zukommende Schmerz, welchen das Lamm, wenn es in Wahrheit die Sünden der Welt für uns getragen habe, in ſolcher Höhe und ſolchem Maaße trug, als er nach dem ſtrengen Urtheil der göttlichen Gerechtigkeit für alle Sünden unſer aller, die er von Tod, Krankheit und Schmerz erlöste, eigentlich beſtimmt war. Die Größe dieſes ſtellvertretenden Leidens aber

---

1) Man vgl. die hauptſächlich hieher gehörende, aus zwei Büchern beſtehende, Schrift Weſſel's De causis incarnationis et de magnitudine dominicae passionis, in der zu Gröningen im J. 1614 erſchienenen Ausgabe der Werke Weſſel's S. 457. f. De magnit. pass. c. 14. S. 480. *Nimirum*, heißen die oben angeführten letztern Worte bei Weſſel, *ipse Deus, ipse sacerdos, ipse hostia pro se de se sibi satisfecit.* De causis incarnat. c. 17. nennt Weſſel das Werk der Erlöſung, in Beziehung auf den Gegenſatz der in ihm ſich ausgleichenden göttlichen Eigenſchaften, wie Gregor von Nyſſa (ſ. oben S. 74.) ein Kunſtwerk, ein *artificium* des Mittlers.

2) Exempla scalae meditationis Ex. III. S. 391.

3) De magnit. pass. c. 10. S. 469. f.

beſtimmt Weſſel, was ein deutlicher Beweis ſeines auf ächt evangeliſche Weiſe vom Aeußern abgewandten und in ſich gekehrten Sinnes iſt, nicht extenſiv, nach der Quantität der erduldeten Schmerzen, ſondern intenſiv nach der Stärke der den Erlöſer beſeelenden Liebe, welche in demſelben Verhältniß, in welchem ſie jede andere Liebe übertraf, von allen unſern Uebeln und von der gegen ſie auftretenden Macht des Böſen um ſo tiefer verletzt werden mußte. Wer alſo, ſagt Weſſel, die Bitterkeit des Leidens Chriſti ermeſſen wolle, der müſſe vor allen Dingen ein in der Liebe geübtes Auge mitbringen, ſodann die Liebe Chriſti im Verhältniß zu den Menſchen richtig ſchätzen, ferner die Größe der teufliſchen Bosheit, der er hingegeben und überlaſſen wurde, und endlich den angenehmen Geruch und die Lieblichkeit des heiligen Opfers erwägen [1]). In dem großen Gewicht, das Weſſel auf die im Erlöſungswerke ſich offenbarende Liebe Chriſti legt, macht ſich zugleich das Moment der ſubjectiven Freiheit geltend, das Weſſel ganz im Geiſte des Proteſtantismus nicht fallen laſſen zu dürfen glaubte. So ſehr Weſſel den ſchon im Satisfactionsbegriff liegenden Geſichtspunct der Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Chriſti feſthielt, ſo ſollte es doch die freieſte That der Liebe ſeyn, und zwar aus dem Grunde, weil der Herr, wenn er blos aus Nothwendigkeit, nicht aber aus Liebe gelitten hätte, nicht als Herr gelitten hätte, da es unmöglich ſey, daß einer Herr im höchſten Sinne ſey, und aus Nothwendigkeit leide [2]). Der Begriff der abſoluten freien Subjectivität war alſo für ihn die leitende Idee, aber der Begriff der abſoluten Freiheit ſchloß von ſelbſt auch wieder den Begriff der abſoluten Nothwendigkeit in ſich. Als König der Herrlichkeit, ſagt Weſſel [3]), muß Chriſtus die höchſte

---

1) De magnit. pass. c. 19. S. 490. f. c. 27. S. 510.

2) Ex. scalae med. Ex. II. 22. S. 241.

3) De magnit. pass. c. 1. S. 457. Wenn bei Weſſel, wie

Kraft der Liebe bewähren, aber nichts verherrlicht einen Liebenden ſoſehr, als daß er Großes erduldet für ſeine Freunde. Der höchſte Liebende kann alſo zur höchſten Herrlichkeit nicht eingehen, als indem er das Höchſte thut und leidet: er mußte alſo durch Leiden zu ſeiner Herrlichkeit eingehen. In allem dieſem, ſo wie in dem Ernſte, mit welchem Weſſel auf die innere Aneignung des Lebens und Geiſtes Chriſti als die

---

Ullmann S. 267. bemerkt, ſich wiederholt auch der Gedanke findet: Gott konnte nicht ſterben, ebenſo wenig aber konnte er lügen. Und doch hatte er verheißen, einen neuen Bund zu ſtiften und ein Teſtament zu errichten. Ein Bund aber wird durch Blut und Opfer geweiht, und ein Teſtament hat erſt Kraft durch den Tod des Teſtators. Um alſo ſeine Verheißungen zu erfüllen, mußte Gott unſer Weſen annehmen, denn er konnte nicht in dem ſeinigen ſterben, ſondern nur in dem unſrigen. Deßhalb konnte er auch nicht Engelgeſtalt annehmen, denn aus Gott und Engel wird nichts ſterbliches gebildet. Als Menſch aber konnte er ſterben, und doch blieb er als Gott unverſehrt, hatte Macht über den Tod, konnte ſein Leben wiedernehmen, und auch durch ſeine Auferſtehung ſein ewiges Teſtament bekräftigen, — ſo kann die aus dem Begriffe eines Teſtaments abgeleitete Nothwendigkeit des Todes nicht als eine objective, ſondern nur als ſubjective gedacht werden. Der Tod iſt ein nothwendiges Moment, wenn das durch die Worte des Teſtaments als Worten Gottes an ſich geſetzte Verhältniß zwiſchen Gott und den Menſchen in das ſubjective Bewußtſeyn der Menſchheit übergehen ſollte. Deßwegen mußte Gott Menſch werden und als Menſch ſterben. Nur wenn Gott ſtirbt und auch im Tode Gott bleibt, hat der zwiſchen Gott und den Menſchen errichtete Bund ſeine Gültigkeit für den Menſchen. Daß es alſo hauptſächlich darauf ankommt, daß das an ſich in Gott Seyende für das Bewußtſeyn der Menſchen vermittelt wird, die Wahrheit zur Wirklichkeit wird, und daß aus dieſem Geſichtspunkt der Tod Chriſti aufzufaſſen ſey, iſt das Hauptmoment des Weſſel'ſchen Gedankens.

nothwendige Bedingung, durch welche das ſtellvertretende Leiden Chriſti vermittelt werden müſſe, bringt [1]), ſpricht ſich die geläuterte, dem proteſtantiſchen Standpunct zugewendete Denkweiſe, durch welche Weſſel überhaupt ſich auszeichnet, auch in der Lehre von der Verſöhnung aus. Bemerkenswerth iſt aber noch beſonders, wie Weſſel auch ſchon durch die Unterſcheidung einer thätigen und leidenden Genugthuung und die Idee einer nothwendigen Geſetzes-Erfüllung der eigenthümlichen Form des proteſtantiſchen Lehrbegriffs ſich näherte. Auf beide Beſtimmungen wurde Weſſel hauptſächlich durch die Idee des vollkommenſten, von Chriſtus Gott geleiſteten Gehorſams geführt. Als Erlöſer bewährte ſich, wie Weſſel ſagt, Chriſtus dadurch, daß er durch vollkommenen Gehorſam nicht nur das ausglich, was die Menſchen unterlaſſend und übertretend verſchuldet hatten, ſondern auch mehr leiſtete, als alle in Ewigkeit geleiſtet haben würden, wenn ſie ſtets im Stande der Unſchuld geblieben wären [2]). Ergänzt werden aber mußte das unvollkommene Thun des Menſchen durch das Thun des Erlöſers und ſeinen dadurch ſich bewährenden vollkommenen Gehorſam, weil es, wie Weſſel ſagt, nothwendig war, daß das ganze Geſetz der Gerechtigkeit Gottes erfüllt würde, ohne daß ein Punct oder Jota fehlte. Und da nun dieß durch Jeſus geſchehen, ſo ſey leicht der Weg zu finden, auf welchem die Barmherzigkeit in die Ströme der Erbarmung hervorgehen könne [3]). Gehört es aber, wie Weſſel in derſelben Stelle zugleich ausdrücklich bemerkt, zum Begriffe des Mittlers, daß er Mittler iſt, nicht allein zwiſchen Gott und den Menſchen, ſondern vielmehr für den Menſchen zwiſchen dem gerechten Gott und dem erbarmungsvollen Gott, ſo kann auch die vollkommene, der Gerechtigkeit Gottes ent-

---

1) Ullmann a. a. O. S. 266.
2) De magnit. pass. c. 14. S. 477. f.
3) De causis incarn. c. 17. S. 453.

ſprechende Geſetzes-Erfüllung nur für den Menſchen geſchehen ſeyn, und es liegt daher hier ſchon das Weſentliche der Lehre vom thätigen Gehorſam [1]), wie ſie ſich in der Folge von derſelben Idee aus, die auch Weſſel andeutet, der Idee des göttlichen Geſetzes, im proteſtantiſchen Syſtem weiter entwickelt hat.

Wie ſich überhaupt der Lehrbegriff Weſſels dem der Reformatoren mehr nähert, als wir dieß bei einem andern ihrer Vorgänger finden, ſo läßt ſich die Verwandtſchaft mit dem Geiſt und Character des Proteſtantismus auch in der Lehre von der Verſöhnung nicht verkennen, und wir ſehen hier die Keime von Ideen, welche für die folgende Zeit nicht ohne Einfluß waren. Für die ganze Periode aber, an deren Schluſſe wir ſtehen, bleibt der Hauptgegenſatz der Anſichten durch Thomas von Aquinum und Duns Scotus repräſentirt. Es iſt der Gegenſatz der objectiven Nothwendigkeit und der ſubjectiven Freiheit. Aber dieſe Freiheit iſt noch nicht die Freiheit des ſubjectiven Geiſtes, ſondern die des objectiven, und zwar als die göttliche Willkür. Der Uebergang von der objectiven Seite, auf welcher ſich Gott mit dem Menſchen und mit ſich ſelbſt verſöhnt, auf die ſubjective, auf welcher der Menſch ſich mit Gott verſöhnt, und in der Gewißheit ſeiner Verſöhnung ſeine Freiheit hat, vermittelt ſich in dem Gedanken, daß Gott in dem Akte der Verſöhnung ſich frei

---

1) Der Ausdrücke *obedientia activa* und *passiva* bedient ſich zwar Weſſel, wie Ullmann bemerkt S. 261., noch nicht, allein die Vorſtellung der thätigen und leidenden Genugthuung kommt ſehr beſtimmt und in einer eigenthümlichen Form bei ihm vor, wofür Ullmann ſich noch auf die Scal. medit. Ex. I. S. 544. beruft: *Pater amans noster te filium ejusdem amantem, vadem, sponsorem, fidejussorem de satisfaciendo et satispatiendo super aequum pignus esse voluit pro universa mea praevaricatione et calamitate.*

zu ſich ſelbſt verhält, und durch keinen in ſeinem Weſen liegenden Gegenſatz beſchränkt mit vollkommener Willkür handelt. Die Idee der freien Subjectivität iſt zwar vorhanden, aber das freie Subject iſt zunächſt nur Gott, als der abſolut freie, unbeſchränkte Wille, allein das freie Subject ſoll auf der Seite des ſubjectiven Bewußtſeyns der Menſch ſeyn, welcher als der endliche, zu ſeiner Unendlichkeit ſich erhebende Geiſt auch die abſolute Gewißheit der Verſöhnung in ſich hat. Dieſer weitere Fortſchritt von der noch mit der Willkür behafteten Subjectivität Gottes, als des abſoluten Geiſtes, zu der ſich entwickelnden freien Subjectivität des endlichen Geiſtes ſtellt ſich uns in der folgenden Periode der Geſchichte unſers Dogma's dar [1]).

---

1) Schon wegen dieſer weſentlichen Verſchiedenheit des Standpunkts kann das Urtheil von Baumgarten-Cruſius (Lehrb. der chriſtl. Dogmengeſch. S. 1163.), es ſey bei Duns Scotus dieſelbe Deutung des Verſöhnungswerkes, welche wir bei Kant und ſeiner Schule wiederfinden, ſo nämlich, daß Gott die geſammte Menſchheit in Sinn und Geſtalt Chriſti nähme und würdigte, als wie in ihrer Idee, nicht für richtig gehalten werden. Aber Duns Scotus betrachtet ja auch überdieß nicht Chriſtus aus dieſem Geſichtspunkt als die Idee, auf welche die Menſchheit ihre nothwendige Beziehung hat, ſondern die Beziehung, die die Verſöhnung auf die Perſon Chriſti hat, gilt ihm als eine blos zufällige und willkürliche (man vgl. oben S. 256. f.)

Erſter Abſchnitt.

Von der Reformation bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts.

Erſtes Kapitel.

Die Reformation. Die Lehre der Concordienformel und der ihr folgenden lutheriſchen Theologen Andreas Oſiander und Calvin. Die Lehre der katholiſchen Kirche.

Es läßt ſich mit Recht erwarten, daß die Reformation und die durch den Proteſtantismus begründete Geiſtesrichtung den größten Einfluß auf die weitere Fortbildung unſers Dogma's gehabt haben werde. Im Allgemeinen konnte der Fortſchritt auch jetzt nur auf dieſelbe Weiſe geſchehen, wie im Anfange der Periode der Scholaſtik. Wie damals mußte auch jetzt wieder der Geiſt aus einem Kreiſe von Vorſtellungen, die ihm als etwas Aeuſſerliches und Fremdes gegenüberſtunden, ſich zu ſeinem Selbſtbewußtſeyn zurückwenden, um für das, was ihm als Wahrheit gelten ſollte, einen Anknüpfungspunkt in ſeinem eigenem innern Weſen zu finden. Damals wandte er ſich vom Bilde zum Begriff, von der mythiſchen Symbolik zur Dialektik und Metaphyſik, aber die Metaphyſik des Begriffs, mit deren Hülfe er ſich über den Inhalt des Glaubens verſtändigen wollte, hatte ihm eine neue Welt erbaut, die zu tranſcendent und abſtrakt, in ihrem Formalismus zu inhaltsleer, und bei allem Schein von

Wahrheit zu haltungslos war, als daß ſie ſich ihm nicht ſelbſt wieder als etwas Fremdartiges, ſeinem wahren Weſen Widerſtreitendes hätte gegenüberſtellen ſollen. War der Geiſt je in Gefahr, ſich ſeiner ſelbſt zu entäußern, und ſich in ein Labyrinth zu verirren, in welchem ihm der Faden ſeines Selbſtbewußtſeyns verloren zu gehen ſchien, ſo war dieß in der Periode der Scholaſtik. Die ganze Maſſe von Beſtimmungen, mit welchen die Scholaſtik das Dogma überladen, und in ein Syſtem künſtlich in einander verſchlungener Subtilitäten verwandelt hatte, lag mit einem nicht minder ſchweren Druck auf dem Geiſt, als das Joch des hierarchiſchen Glaubenszwangs. Die nur in der Dialektik des Verſtandes geſuchte Vermittlung des Glaubens und Wiſſens hatte die Folge gehabt, daß ſich zwiſchen das Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes und den Inhalt des Glaubens, welchen er in ſich aufnehmen ſollte, eine neue Zwiſchenwand hineinſtellte, wodurch aber nur das Bedürfniß um ſo näher gelegt werden mußte, auf einen um ſo tieferen Grund der Wahrheit des Glaubens zurückgehen. Ging die Reformation zunächſt aus dem mächtig ſich regenden Drange hervor, ſich alles deſſen zu entledigen, was nicht in einem ſittlichen Bedürfniß, oder einem unmittelbaren praktiſch religiöſen Intereſſe gegründet zu ſeyn ſchien, ſo mußte die dadurch genommene Richtung von ſelbſt dahin führen, auch in Anſehung des Dogma's alles dasjenige von ſich fern halten, was dem Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes immer mehr als etwas Aeuſſerliches und für den Glauben Unweſentliches erſchien. Daher iſt die Reformation der große Wendpunkt, in welchem der Geiſt aus der Objektivität, in welcher er ſich ſelbſt entfremdet war, zu ſich ſelbſt, aus dem Aeußern zu dem Innern zurückzukehren, und ſich ſeiner wahren Freiheit, die das Princip der Subjektivität iſt, bewußt zu werden begann. Im Gegenſatz gegen die Objektivität, welcher gegenüber der Geiſt ſich nur im Zuſtande der Unfreiheit befand, machte ſich jetzt das Princip der Subjekti-

vität geltend. Es ſollte nichts als Wahrheit gelten, wovon ſich der Menſch nicht in ſeinem Innern vergewißern konnte. Der erſte Schritt hiezu war, daß dem Princip der kirchlichen Auktorität, die die Scholaſtik immer zu ihrer Vorausſetzung hatte, und allen jenen Beſtimmungen, die die Scholaſtik aus ſich ſelbſt erzeugt hatte, um dem Inhalt des kirchlich traditionellen Dogma's eine zwar ſcheinbar rationelle, aber auf einem völlig principloſen Verfahren beruhende Begründung zu geben, die alleinige Auktorität der heiligen Schrift entgegengeſetzt wurde. Kann die Religion überhaupt ihrem Weſen nach nur als ein Verhältniß des Geiſtes zum Geiſt gedacht werden, ſo ſollte durch den erſten Grundſatz des Proteſtantismus aus dieſem Verhältniß alles entfernt werden, was demſelben ſeine Unmittelbarkeit zu entziehen ſchien. Darum ſollte nur die heilige Schrift als der Inbegriff und die Quelle aller göttlichen Wahrheit gelten, auf deren Grundlage der Geiſt dem Geiſte ſelbſt Zeugniß von der Wahrheit gibt. Seine ſubjektive Wahrheit und Lebendigkeit erhielt aber das erſte, die Auktorität der Schrift allem andern voranſtellende, Princip des Proteſtantismus erſt in dem proteſtantiſchen Begriff des Glaubens. In der hohen Bedeutung, die der Glaube in dem ganzen Syſtem des Proteſtantismus hat, zeigt ſich uns der mit der Reformation erfolgte Umſchwung des Geiſtes aus dem Objectiven in das Subjektive in ſeinem wahrſten und ſchönſten Licht. Der Glaube im proteſtantiſchen Sinne geht aus dem unmittelbarſten ſittlich religiöſen Intereſſe des Menſchen hervor, aus ſeinem tiefſten Bedürfniß, ſich mit Gott Eins, oder mit Gott verſöhnt, zu wiſſen. Er iſt das innerſte Bewußtſeyn des Geiſtes von ſeiner Endlichkeit und Bedürftigkeit, zu deſſen Weſen es aber gleichwohl gehört, in ſeiner Endlichkeit zugleich unendlich zu ſeyn. Wie die Reformation in ihrem erſten Anlaß und Urſprung durch ein unmittelbares praktiſch religiöſes Intereſſe hervorgerufen wurde, ſo iſt der ganze Inhalt der Religion dem Proteſtantismus

zunächſt Sache des Herzens, nicht durch das einſeitige Intereſſe des dialektiſch reflektirenden und argumentirenden Verſtandes, ſondern das lebendigſte Intereſſe des ganzen, ſeiner ſelbſt ſich bewußten, Menſchen bedingt, der ſich in ſeinem Innerſten verletzt fühlen würde, wenn er ſich über ſein Verhältniß zu Gott keine befriedigende Gewißheit geben könnte. Von dieſem Geſichtspunkt müſſen wir ausgehen, um den Antheil, welchen der Proteſtantismus an der weitern Fortbildung unſers Dogma's gehabt hat, richtig zu würdigen. Wenn daher auch der Proteſtantismus nicht vermeiden konnte, was er zuerſt als Sache des Herzens in ſich aufgenommen hatte, auch für die denkende Vernunft zu vermitteln, ſo müſſen wir uns doch immer wieder auf jenen Standpunkt zurückſtellen, um die ſpekulativen Theorien, in welche er ſich hineingebildet hat, nicht in eine Klaſſe mit den aprioriſchen Deduktionen der Scholaſtiker zu ſetzen.

Die ſcholaſtiſchen Theologen theilten ſich zur Zeit der Reformation, wie in Anderem, ſo auch in der Lehre von der Erlöſung und Verſöhnung in die beiden Parteien der Thomiſten und Scotiſten. Die ſcotiſtiſche Theorie ſchien dem Intereſſe des raiſonnirenden Verſtandes, die thomiſtiſche dem Intereſſe des kirchlichen Syſtems mehr zuzuſagen. Die letztere aber bot eine Seite dar, von welcher aus ſie ſich auch dem dem Proteſtantismus eigenthümlichen religiöſen Intereſſe beſonders empfehlen konnte. Je beſtimmter der Glaube ſich einer objektiven Vermittlung des durch Chriſtus erworbenen Heiles bewußt war, um ſo feſter mußte er ſelbſt begründet erſcheinen, in einer um ſo klarern Anſchauung war ihm das Objekt gegeben, auf welches er ſich zu richten hatte. Auf der andern Seite aber konnte es auch der Unmittelbarkeit des praktiſchen Intereſſes, von welchem der Proteſtantismus ausging, angemeſſener zu ſeyn ſcheinen, bei der einfachen Thatſache der verſöhnenden Wirkung des Leidens und Todes Chriſti ſtehen zu bleiben, ohne ſich auf irgend eine Theorie ein-

zulaſſen, um die unmittelbare Gewißheit des Glaubens nicht von dem Problematiſchen, das ſich von der Theorie nicht trennen läßt, abhängig zu machen. Wie ſich dieſe beiden Momente, der Natur des proteſtantiſchen Glaubens zufolge, unterſcheiden laſſen, ſo ſind ſie auch ſchon auf dem urſprünglichſten Boden des Proteſtantismus in einer Verſchiedenheit der Lehrweiſe hervorgetreten, in welcher ſich, wie in Anderem, die individuelle Verſchiedenheit der beiden Häupter der teutſchen Reformation, Luthers und Melanchthons, reflectirt.

Melanchthon hat auch in den ſpätern Ausgaben ſeiner **Loci theologici** die Lehre von der Satisfaction nie zum Gegenſtand eines eigenen Locus gemacht, nicht einmal ausdrücklich hervorgehoben, ſondern alles darauf ſich beziehende unter der Lehre vom rechtfertigenden Glauben begriffen. In demſelben Sinne ſind auch in der augsburgiſchen Confeſſion, und der Apologie derſelben, die den Verſöhnungstod Chriſti betreffenden Stellen abgefaßt [1]). Selbſt noch ſpäter, nachdem der Satisfactionsbegriff in der lutheriſchen Kirche ſchon ſeine beſtimmtere Geſtalt erhalten hatte, hat ſich dieſer urſprüngliche, vorzugsweiſe das ſubjektive Moment ins Auge faſſende Standpunkt, wenigſtens dadurch noch geltend gemacht, daß mehrere lutheriſche Theologen die Lehre von der Satisfaction nicht in einem eigenen Lehrſtück behandelten, ſondern in der

---

1) A. C. Art. III. S. 10.: *Docent, quod Verbum, hoc est, filius Dei — vere Deus et vere homo, natus ex virgine Maria, vere passus, crucifixus, mortuus et sepultus, ut reconciliaret nobis Patrem, et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis.* Apol. Art. III. S. 93.: *Lex damnat omnes homines, sed Christus, quia sine peccato subiit poenam peccati, et victima pro nobis factus est, sustulit illud jus legis, ne accuset, ne damnet hos, qui credunt in ipsum, qui ipse est propitiatio pro eis, propter quam nunc justi reputantur.*

Lehre von der Rechtfertigung unter den Geſichtspunkt der causa meritoria justificationis ſtellten [1]).

Dagegen ſpricht ſich jenes andere Moment, welchem zufolge der Glaube der durch das Leiden Chriſti vermittelten Verſöhnung ſich auch objektiv bewußt werden will, ſehr klar in einer Stelle bei Luther aus, in welcher unter dem Bilde einer Wage, deren eine Wagſchaale ſolange ſchwer niederzieht, bis in die andere ein noch ſchwereres Gegengewicht gelegt wird, auf der einen Seite die Sünden der Menſchen, und der ſchwer auf ihnen laſtende Zorn Gottes, auf der andern das Leiden und der Tod des Gottmenſchen einander gegenübergeſtellt werden [2]). Der Glaube im proteſtantiſchen

---

1) So namentlich Gerhard Loci theol. Loc. XVII. Cap. II. §. 31.: *Diximus hactenus de causa efficiente principali justificationis, quae est gratia Dei, sequitur, ut agamus de causa justificationis meritoria. — Idem vero est, sive dicatur, Christum mediatorem ac redemtorem nostrum esse causam meritoriam justificationis, sive obedientiam et satisfactionem Christi esse loco meritoriae causae habendam, quia Christus ut mediator et redemtor, id est, ratione suae obedientiae et satisfactionis hic consideratur.* Ebenſo Hutter im Compend. Loc. theol. 1610. Loc. XII. S. 129. Dieſe Dogmatiker handeln zwar auch noch beſonders vom *officium Christi*, es iſt aber nur ein unbedeutender Anhang zu der Lehre von der Perſon Chriſti, wie bei Gerhard Loc. IV. Cap. XV. Hutter Loc. III. S. 43.

2) Es iſt die auch in der Form. Conc. Art. VIII. De persona Christi S. 772. aus Luthers Schrift de conciliis et ecclesia angeführte Stelle: *Sciendum id nobis Christianis est, nisi Deus in altera lance sit, et pondere vincat, nos lance nostra deorsum (ad interitum) ferri. Hoc sic accipi volo: nisi haec vera sint: Deus mortuus est pro nobis, et, si solus homo pro nobis mortuus est, tum profecto prorsus actum fuerit de nobis. At vero, si Dei mors, et quod Deus ipse mortuus est, in altera lance ponitur,*

Sinne gründet sich auf das tiefste Bewußtseyn der Sünde und der mit der Sünde verbundenen Schuld und Strafe. Je lebendiger aber dieses Bewußtseyn ist, desto mehr wird dadurch auch die Idee einer Gerechtigkeit hervorgerufen, welcher vor allem Genüge geschehen seyn muß, wenn eine Vergebung der Sünden möglich seyn soll. Geht man auf den protestantischen Begriff des Glaubens zurück, so läßt sich wohl begreifen, wie die Voraussetzung der fides, die contritio, auf die Bestimmung des Begriffs der Satisfaction Einfluß hatte, daß, je mehr, wie von Luther geschah, die fides in ihrem unmittelbaren Zusammenhang mit der contritio aufgefaßt wurde, um so mehr auch der eigentliche Satisfactionsbegriff seine Stelle finden mußte.

Durch die lutherische Auffassungsweise des Satisfactions-Begriffs war schon der Weg vorgezeichnet, auf welchem sich die in der Concordienformel aufgestellte Satisfactionstheorie bildete. Sie ist keineswegs eine bloße Wiederholung der Anselm'schen, sondern in einem ihrer wesentlichsten Begriffe die in der Natur der Sache liegende Steigerung und Vollendung derselben, und unterscheidet sich von ihr auch dadurch, daß sie ihren Ausgangspunkt nicht in dem objektiven Begriff der unendlichen Sündenschuld, sondern in dem Begriff des recht-

---

tum ille deorsum fertur, nos vero instar vacuae et levioris lancis sursum tendimus. Sed et ille deinde rursus vel sursum tendere, vel e lance exstlire potest. Non autem poterat in lancem descendere vel considere, nisi nostri similis, hoc est, homo fieret, ut vere et recte de ipsius passione dici posset: Deus mortuus est, Dei passio, Dei sanguis, Dei mors. Non enim in sua natura Deus mori potest. Auch sonst, wie z. B. in der Erklärung des 22sten Ps. (Opp. lat. ed. Jen. T. II., S. 239. f.) hebt Luther das Moment der Satisfaktion im Leiden und Tod Christi bestimmter hervor, als Melanchthon.

fertigenden Glaubens hat [1]). Sie iſt in ihren Hauptzügen folgende: Der Glaube iſt es allein, durch welchen die Aneignung der im Evangelium durch den heil. Geiſt dargebotenen Güter vermittelt wird. Er rechtfertigt dadurch, daß er das Verdienſt Chriſti ergreift. Daher iſt die Gerechtigkeit, welche von Gott dem Glauben, oder den Glaubenden, aus bloßer Gnade zugerechnet wird, der Gehorſam, das Leiden und die Auferſtehung Chriſti, wodurch er dem Geſetz um unſerer willen genug gethan und unſere Sünden verſöhnt hat. Denn da Chriſtus nicht blos Menſch, ſondern Gott und Menſch in Einer Perſon iſt, ſo war er als Herr des Geſetzes dem Geſetz ebenſo wenig, als dem Leiden und Tod unterworfen. Deßwegen wird uns ſein doppelter Gehorſam, nicht blos derjenige, welchen er durch ſein Leiden und ſeinen Tod leiſtete, ſondern auch jener, durch welchen er ſich um unſerer willen dem Geſetz unterwarf, und es erfüllte, zur Gerechtigkeit zugerechnet, und Gott erläßt uns mit Rückſicht auf ſeinen ganzen, durch ſein Thun und ſein Leiden bewieſenen, Gehorſam unſere Sünden, und erklärt uns für gerecht. Dieſen Gehorſam hat Chriſtus von ſeiner Geburt an bis zu ſeinem Tode für die Menſchen als Sünder aufs vollkommenſte geleiſtet, ſo daß durch ſeinen Gehorſam der Ungehorſam der Menſchen bedeckt, und ihnen nicht zur Verdammung angerechnet wird. Unſere Gerechtigkeit iſt er daher nur inſofern, ſofern er in ſeiner ganzen Perſon den vollkommenſten Gehorſam darſtellt, welchen er uns dadurch leiſten konnte, daß er weder bloßer Gott, noch bloßer Menſch, ſondern beides zugleich, Gott und Menſch war [2]).

---

1) Daher iſt ſie in dem dritten Artikel *De justitia fidei coram Deo* enthalten.

2) F. C. S. 684.: *Itaque justitia illa, quae coram Deo fidei, aut credentibus, ex mera gratia imputatur, est obedientia, passio et resurrectio Christi, quibus ille legi*

Vergleichen wir dieſe Theorie mit der Anſelm'ſchen, die ſie allerdings zu ihrer Vorausſetzung hat, mit welcher ſie

---

nostra causa satisfecit, et peccata nostra expiavit. Cum enim Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit, in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suae personae) obnoxius, quia Dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subjecit, eamque obedientia illa sua implevit) nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Christus agendo et patiendo, in vita et morte sua nostra causa Patri suo coelesti praestitit, peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet, et salute aeterna donet. S. 686.: *Per fidem, propter obedientiam Christi, quam Christus inde a nativitate sua usque ad ignominiosissimam crucis mortem pro nobis Patri suo praestitit, boni et justi pronunciantur et reputantur.* S. 696.: *Justitia nostra neque in divina neque in humana natura, sed in tota ipsius persona persistit, quippe qui, ut Deus et homo, in sola sua tota et perfectissima obedientia est nostra justitia. Etiamsi enim Christus de spiritu sancto quidem sine peccato conceptus et natus esset, et in sola humanitate sua omnem justitiam implevisset, nec tamen verus et aeternus Deus fuisset, talis tamen ipsius humanae naturae obedientia et passio nobis ad justitiam imputari non posset. Et vicissim, si Filius Dei non homo factus esset, non posset sola divina natura nostra esse justitia. Quare credimus, docemus et confitemur, quod tota totius personae Christi obedientia, quam ille Patri usque ad ignominiosissimam crucis mortem nostra causa praestitit, nobis ad justitiam imputetur. Humana enim natura sola, sine divinitate, aeterno omnipotenti Deo, neque obedientia neque passione pro totius mundi peccatis satisfacere potuisset. Divinitas vero sola sine humanitate inter Deum et nos mediatoris partes implere non*

aber keineswegs geradezu identiſch genommen werden darf, ſo ergeben ſich mehrere bedeutende Differenzpunkte. Schon hierin zeigt ſich ein beachtungswerther Fortſchritt des freieren und reineren religiöſen Bewußtſeyns, daß jene fremdartigen mythiſchen Vorſtellungen, die von Anſelm beſonders, zum Theil aber auch noch von den folgenden Scholaſtikern als Ueberlieferung aus der früheren Zeit beibehalten, und mit der Lehre von der Erlöſung und Verſöhnung in eine mehr oder minder weſentliche Verbindung geſetzt worden ſind, wenn ſie die Erlöſung der Menſchen als den nothwendigen Erſatz für den Fall der Engel betrachteten, und ihr eine eigenthümliche Beziehung auf die Herrſchaft des Teufels gaben, ihre religiös-dogmatiſche Bedeutung verloren haben. Daß das eigentliche und unmittelbare Subjekt der Erlöſung nur der Menſch ſeyn kann, und daß es ſich in dem Werke derſelben nur um ſein unmittelbares Verhältniß zu Gott handelt, ſteht

---

potuisset. Cum autem, ut supra commemoratum est, obedientia illa Christi non sit unius duntaxat naturae, sed totius personae, ideo ea est perfectissima pro humano genere satisfactio et expiatio, qua aeternae et immutabili justitiae divinae (quae in lege revelata est) satis est factum. — Hac ratione nobis neque divina neque humana Christi natura per se ad justitiam imputatur, sed sola obedientia illius personae, quae simul Deus est et homo. Et hoc modo fides nostra respicit in personam Christi, quatenus illa pro nobis legi sese subjecit, peccata nostra pertulit, et cum ad Patrem suum iret, solidam, absolutam et perfectissimam obedientiam (jam inde a nativitate sua sanctissima usque ad mortem) Patri suo coelesti pro nobis miserrimis peccatoribus praestitit. Qua sua obedientia omnem nostram inobedientiam, quae in nostra natura et hujus cogitationibus, verbis et operibus haeret, texit, ut ea nobis ad damnationem non imputetur, sed ex mera gratia propter solum Christum condonetur, atque remittatur.

num als allgemein anerkannte Wahrheit fest. Ist schon dadurch die Lehre von der Erlösung und Versöhnung dem innern Mittelpunkt des religiösen Selbstbewußtseyns näher gebracht, so spricht sich dieß auch durch den ganzen Standpunkt aus, auf welchen sich der Protestantismus in dieser Lehre stellt. Wie das ganze Verhältniß des Menschen zu Gott von dem protestantischen Standpunkt aus nur durch den Glauben vermittelt werden kann, so hat auch die Versöhnung und Genugthuung ihr tiefstes und innerstes Moment darin, daß sie die nothwendige Voraussetzung für den rechtfertigenden Glauben ist. Dadurch ist die von den Scholastikern beinahe völlig unbeachtet gelassene subjektive Seite des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen zu ihrem Rechte gekommen, und es ist jetzt dem religiösen Bewußtseyn zur Gewißheit geworden, daß die Erlösung und Versöhnung nicht blos als ein objektiver Akt der sich mit sich selbst ausgleichenden und vermittelnden göttlichen Gerechtigkeit gedacht werden darf, sondern ebensosehr durch das sittlich religiöse Interesse des Menschen selbst bedingt ist, daß Gott und Mensch auf gleiche Weise in dem Werke der Erlösung und Versöhnung zur Einheit sich zusammenschließen müssen. Hiemit hängt sehr eng zusammen, daß auch das Verhältniß, in welchem die Erlösung und Versöhnung zur Sünde der Menschen steht, auf dem Standpunkt des Protestantismus sich anders bestimmte, als auf dem Standpunkte Anselms und der Scholastiker. Der Protestantismus ist von dem Bewußtseyn der dem ganzen Wesen des Menschen inwohnenden Sündhaftigkeit zu tief durchdrungen, als daß er nicht durch seine Lehre von der Sünde, durch seinen dogmatisch und symbolisch mit aller Schärfe und Strenge festgestellten Begriff der Erbsünde, der Lehre von der Versöhnung eine ganz andere Grundlage geben sollte, als sie im Lehrbegriff der Scholastiker haben konnte. Es ist nicht mehr der problematische, aus der Idee Gottes abgeleitete Begriff der objektiven Unendlichkeit der Schuld der

Sünde, wovon die Anerkennung der Nothwendigkeit und Realität der Verſöhnung und Genugthuung abhängig gemacht wird, ſondern die nothwendige Vorausſetzung deſſelben iſt die unmittelbare, in dem ſittlichen Bewußtſeyn des Menſchen ſich ausſprechende Thatſache, daß der Menſch von Natur Sünder iſt. So ſehr aber dadurch das überwiegende Moment auf die ſubjektive Seite des endlichen, der Verſöhnung bedürftigen, Geiſtes zu fallen ſcheint, ſo wenig iſt ſie von der objektiven getrennt, da die proteſtantiſche Lehre von der Sünde mit der Lehre von der abſoluten Gnade, in welcher Gott zu dem Menſchen ſich herabläßt, um den Menſchen zu ſich zu erheben, in dem engſten Zuſammenhang ſteht. Je tiefer in allen dieſen Beziehungen die Begründung iſt, die im proteſtantiſchen Lehrbegriff der Lehre von der Verſöhnung gegeben wurde, deſto natürlicher müſſen wir es finden, daß auch der Begriff der Satisfaction ſelbſt eine vielſeitigere und ſchärfere Beſtimmung erhielt. Was Anſelm und die folgenden Scholaſtiker unter der Satisfaction verſtunden, läuft auf die unbeſtimmte Vorſtellung eines Aequivalents, eines Gott für das an ihm begangene Unrecht zu leiſtenden Erſatzes hinaus, wobei zwar auch ſchon zwiſchen Thun und Leiden unterſchieden, aber nicht genau beſtimmt wurde, was eigentlich Chriſtus für die Menſchen Gott geleiſtet habe. Da nach Anſelm jede vernünftige Creatur an ſich zu allem verbunden iſt, was ſie durch ihren thätigen Gehorſam leiſten kann, ſo konnte er nur dem Leiden Chriſti die Bedeutung einer Satisfaction geben, wiefern aber Chriſtus durch ſein Leiden für die Menſchen Satisfaction geleiſtet habe, blieb unbeſtimmt, da der Begriff der Satisfaction bei Anſelm nur auf das **solvere** oder **reddere Deo debitum** zurückgeht. Der Begriff der Satisfaction war daher in doppelter Beziehung noch einer nähern Beſtimmung fähig. Es fragte ſich ſowohl, auf welche Weiſe Chriſtus in ſeinem Leiden an die Stelle der Menſchen getreten ſey, als auch ob die Vorausſetzung, daß er nur durch ſein Leiden, nicht

aber sein Thun, Satisfaction habe leisten können, schlechthin zuzugeben sey. In diesen beiden Punkten ging die neue Satisfactionstheorie über die ältere hinaus, um sie zu ergänzen und abzuschließen. Doch geschah dieß erst in der Concordienformel, deren Unterscheidung zwischen einem thuenden und leidenden Gehorsam selbst den ältern Symbolen der protestantisch lutherischen Kirche noch völlig fremd ist [1]). In der

---

1) In dem schon oben S. 186. angeführten Aufsatze der evang. Kirchenzeitung über die Versöhnungs- und Genugthuungslehre Jahrg. 1834. wird S. 523. die gewöhnliche Behauptung, daß die Concordienformel die *obedientia Christi activa meritoria* als ein neues Moment zur Genugthuungslehre hinzugethan habe, für irrig erklärt. Nur soviel sey richtig, daß Anselm dieses Moment nicht anzuerkennen scheine. Dagegen sey es sowohl bei den Kirchenvätern, als bei den übrigen Scholastikern ganz gewöhnlich. Dafür beruft sich der Verf. des Aufsatzes auf Stellen bei Irenäus adv. haer. V, 16. III, 18. in welchen gesagt wird, Christus habe durch Gehorsam den Ungehorsam der Menschen bezahlt und gutgemacht, und bei Theodoret zu Röm. 8, 4.: „Unsere Schuld bezahlte er und erfüllte des Gesetzes Absicht, nämlich gerecht zu machen die, welche das Gesetz empfangen haben." Noch mehrere Stellen dieser Art führt Chr. W. F. Walch in der Comment. de obed. Christi act. S. 129. f. an. Allein es muß hier sehr genau unterschieden werden. Einen verdienstlichen, vollkommen genügenden Gehorsam Christi, welcher die nothwendige Bedingung war, unter welcher allein das Erlösungswerk vollbracht werden konnte, nahmen, wie sich von selbst versteht, alle Kirchenväter und Scholastiker an, und auch Anselm macht hievon keine Ausnahme, dieß ist aber nicht die Frage, um welche es sich handelt, sondern es fragt sich vielmehr, ob auch schon vor der Concordienformel dem vom leidenden unterschiedenen thätigen Gehorsam für sich dieselbe stellvertretende und genugthuende Bedeutung zugeschrieben worden sey, welche man sonst nur dem Leiden und Tode Christi zuzuschreiben pflegte. Diese

augsburgiſchen Confeſſion und in der Apologie derſelben, ſo

Frage muß verneint werden, indem es hier nicht blos auf die Unterſcheidung des Leidens und Thuns, ſondern auch noch auf das weitere Hauptmoment ankommt, ob Chriſtus durch ſein Thun ebenſo poſitiv das Geſetz für die Menſchen erfüllt habe, wie er durch ſein Leiden und ſeinen Tod die durch die Nichterfüllung und Uebertretung des Geſetzes verdiente Strafe für die Menſchen erduldete. Wird dieß, wie offenbar geſchehen muß, beachtet, ſo muß ſogar für ſehr zweifelhaft gehalten werden, ob die von dem Verfaſſer des Aufſatzes a. a. O. aus den Werken Luthers angeführten Stellen den Begriff der Concordienformel enthalten. Die Stellen lauten nämlich ſo: „Siehe, dazu dienet nun Chriſtus, durch welchen dir ſolche Gnade und Seligkeit gegeben wird, als durch den, der an deiner Statt und für dich allem göttlichen Gebot und ſeiner Gerechtigkeit genug gethan hat überflüſſig. — Ob nun wohl wird uns lauter aus Gnaden unſere Sünde nicht zugerechnet von Gott, ſo hat er doch dieß nicht thun wollen, ſeinem Geſetz und ſeiner Gerechtigkeit geſchehe denn zuvor aller Dinge und überflüſſig genug. Es mußte ſeiner Gerechtigkeit ſolches gnädiges Zurechnen zuvor abgekauft und erlangt werden für uns. Darum, dieweil uns das unmöglich war, hat er einen für uns an unſere Stelle verordnet, der alle Strafe, die wir verdient hatten, auf ſich nähme, und für uns das Geſetz erfüllete, und alſo göttliches Gericht von uns wendete, und ſeinen Zorn verſöhnete. Alſo wird uns wohl umſonſt Gnade gegeben, daß ſie uns nichts koſtet, aber ſie hat dennoch einem andern für uns viel gekoſtet, und iſt mit unzähligem Schatz erworben, nämlich durch Gottes Sohn ſelber" (Leipz. Ausg. T. XIII. S. 125. 234.). Hier wird zwar allerdings geſagt, daß Chriſtus für uns, an unſerer Stelle, dem göttlichen Gebot genug gethan und das Geſetz erfüllt habe, allein es folgt weder hieraus noch aus dem ganzen Zuſammenhang der Stelle, daß dieß durch die ſogenannte *obedientia activa* geſchehen ſey, und es liegt weit näher an die *obedientia passiva* zu denken, indem ja auch dadurch dem

wie in den von Luther verfaßten Symbolen, ist es immer

---

göttlichen Gebot genug gethan und das Gesetz erfüllt wird, wenn die von demselben für die Sünde geforderte Strafe vollzogen wird. Man vgl. die a. a. O. S. 522. angeführte überhaupt für Luthers Ansicht bemerkenswerthe Stelle aus einer Predigt am Osterdienstage in Luthers Kirchenpostille (Leipz. Ausg. T. XIII. S. 519. Erl. Ausg. Bd. II. S. 289.): „Also, daß wir müssen bekennen, daß weder ich, noch ein einziger Mensch, Christum ausgenommen, solches (Vergebung der Sünden) zu Weg gebracht oder verdient habe, noch ewiglich verdienen kann. Denn wie sollte ich's verdienen mögen, weil schon ich und alle mein Leben, und was ich thun kann, vor Gott verdammt sind? So aber Gottes Zorn von mir genommen worden, und ich Gnade und Vergebung erlangen soll, so muß es durch Jemanden ihm abverdienet werden, denn Gott kann der Sünde nicht hold noch gnädig seyn, noch die Strafe und Zorn aufheben, es sey denn dafür bezahlt und genug geschehen. Nun hat für den vorigen und unwiderbringlichen Schaden und ewigen Zorn Gottes, den wir mit unsern Sünden verdient, niemand können Abtrag thun, auch kein Engel im Himmel, denn die ewige Person, Gottes Sohn selbst, und also, daß er an unsere Stelle trete, unsere Sünde auf sich nehme, und als selbst schuldig darauf antworte. — Das hat gethan unser lieber Herr und einiger Heiland und Mittler vor Gott, Jesus Christus, mit seinem Blut und Sterben, da er für uns ein Opfer worden, und durch seine Reinigkeit, Unschuld und Gerechtigkeit, welche göttlich und ewig war, alle Sünde und Zorn, so er von unsertwegen hat müssen tragen, überwogen, ja ganz ersäufet und verschlungen hat, und so hoch verdienet, daß Gott nun zufrieden ist und spricht, wem er damit helfe, dem soll geholfen seyn." Auch hier ist zwar von einem Abverdienen und Abtrag thun die Rede, aber durchaus nur in Beziehung auf den stellvertretenden Tod, auch das Gesetz ist nicht vergessen, da Luther unmittelbar vor den angeführten Worten sagt: „Menschliche Natur und Vernunft kann sich nicht erheben über das Urtheil des Ge-

nur der Tod Chriſti, welchem die Satisfaction zugeſchrieben

ſetzes, das da ſchleußt und ſagt: Wer ein Sünder iſt, der iſt von Gott verdammt, und müßten alſo alle Menſchen ewig unter dem Zorn und Verdammniß bleiben, wo nicht eine andere Predigt vom Himmel gegeben wäre." Von einer andern Beziehung des Gehorſams auf das Geſetz wird jedoch nichts geſagt, und es iſt demnach deutlich zu ſehen, daß Luther, wenn er von der Erfüllung des Geſetzes an der Stelle der Menſchen ſpricht, dieß nur von der Abwendung des göttlichen Gerichts verſteht, das zur Erfüllung der Forderung des Geſetzes an den Menſchen eigentlich hätte vollzogen werden ſollen. Wohl läßt ſich aber denken, daß, wenn einmal, auch nur in dieſem Sinne, die Vorſtellung des Geſetzes als das Vermittelnde zwiſchen dem Tod Chriſti und der Verſöhnung feſtgehalten wurde, dieß der Anlaß wurde, daß man ſich die Erfüllung des Geſetzes überhaupt als eine nothwendige Bedingung der Verſöhnung dachte, und daher auch zwei verſchiedene Seiten des bisher ungetheilten Einen, im Tode nur ſeine höchſte Spitze erreichenden, Gehorſams unterſchied. Am nächſten ſcheint demnach, ſelbſt die Reformatoren nicht ausgenommen, Weſſel der Idee der *obedientia activa* im Sinne der Concordienformel gekommen zu ſeyn. S. oben S. 281. Was bei den ältern Kirchenlehrern Annäherndes ſich findet, iſt nur die öfters vorkommende Vorſtellung, daß, wenn das Geſetz nicht wenigſtens von Einem Menſchen, von Chriſtus, vollkommen erfüllt worden wäre, daſſelbe ſeine verdammende Macht über die Menſchen nicht verloren haben würde. Am deutlichſten ſpricht dieß Joh. Chryſoſtomus zur Erklärung der Stelle Matth. 3, 15. aus: *Πῶς ἂν πρέπον ἐστί; ὅτι τὸν νόμον πληρῶμεν ἅπαντα, ὅπερ ἂν δηλῶν ἔλεγε· πᾶσαν δικαιοσύνην, δικαιοσύνη γάρ ἐστιν ἡ τῶν ἐντολῶν ἐκπλήρωσις. Ἐπεὶ ἂν πάσας τὰς ἄλλας ἐντολὰς ἠνύσαμεν, φησὶ, τοῦτο δὲ ὑπολείπεται μόνον, δεῖ προστεθῆναι καὶ τοῦτο· καὶ γὰρ ἦλθον λῦσαι τὴν ἀρὰν, τὴν ἐπὶ τῇ παραβάσει τοῦ νόμου κειμένην· δεῖ τοίνυν πρότερόν με αὐτὸν πάντα πληρώσαντα καὶ ἐξελόμενον ἡμᾶς τῆς καταδίκης, οὕτως αὐτὸν ἀναπαῦσαι· πρέπον ἂν ἐστὶν ἐμοὶ πληρῶσαι τὸν νόμον ἅπαντα.* Hom. XII. in Matth.

wird [1]). Ueber die Gründe, die die Verfaſſer der Concor-

Opp. T. VII. S. 161. ed. Montefalc. Es iſt aber auch dieß nicht die Vorſtellung der Concordienformel. Denn nach den Kirchenlehrern mußte Chriſtus das Geſetz erfüllen, weil er ſonſt die Menſchen von dem auf ihnen laſtenden Fluch des Geſetzes, der Strafe, nicht hätte befreien können, alſo nur um ſie ſtraffrei zu machen, für dieſen Zweck durfte er nicht ein Sünder ſeyn, wie die Menſchen, nach der Concordienformel aber befreite zwar Chriſtus durch ſeinen Tod die Menſchen von der Strafe, weil aber Freiheit von der Strafe noch nicht poſitive Seligkeit iſt, mußte er auch das Geſetz für ſie erfüllen, damit ſie durch ihn nicht blos nicht ungerecht, ſondern auch poſitiv gerecht würden. Dieſe Unterſcheidung, welche ſich früher nicht ebenſo findet, macht das Weſentliche der Vorſtellung der Concordienformel aus. Uebrigens iſt, was die lutheriſche Kirche ſelbſt betrifft, nicht näher bekannt, wer zuerſt den Gehorſam Chriſti auf die recipirte Weiſe als thuenden und leidenden unterſchied. Selbſt der beleſene Chr. W. F. Walch bemerkt in der Comm. de obed. Chr. act. S. 30.: *Quis primus hujus formulae fuerit auctor, certe definire non audeo.*

1) Man vgl. außer den oben S. 289. angeführten Stellen A. C. Art. 4.: *Peccata remittuntur propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit.* Apol. Art. 7.: *Nos docemus, sacrificium Christi, morientis in cruce, satis fuisse pro peccatis totius mundi* u. ſ. w. Auch in den beiden Katechiſmen (Art. 2.) iſt nur von dem Blute Chriſti, ſeinem Leiden und Sterben die Rede. Wie ſehr die Vorſtellung der *obedientia activa* noch außerhalb des Geſichtskreiſes dieſer ältern Symbole lag, iſt beſonders aus der Apologie zu erſehen, in welcher, wie auch Bretſchneider Handb. der Dogm. 2te Aufl. S. 230. bemerkt, ſo oft Gelegenheit war, auf dieſe Vorſtellung überzugehen. Aber ſelbſt in dem ganzen Artikel *De dilectione et impletione legis*, auf welchen ſie eine ſo nahe Beziehung hat, findet ſich keine Andeutung derſelben. Wie nahe lag es in der oben S. 289. angeführten Stelle, in welcher die Apologie fortfährt: *Cum*

dienformel beſtimmten, nicht blos bei der gewöhnlichen Vorſtellung ſtehen zu bleiben, ſondern die durch Chriſtus geleiſtete Satisfaction unter den doppelten Geſichtspunkt des Lebens und Todes, oder des Thuns und Leidens, zu ſtellen, haben ſie ſich ſelbſt nicht erklärt, ohne Zweifel aber lag die Veranlaſſung hiezu, abgeſehen davon, daß in der Concordienformel überhaupt die Neigung ſehr ſtark hervortritt, den lutheriſchen Lehrbegriff ſo viel möglich in die Form einer nach allen Seiten ſich abſchließenden Theorie zu bringen, theils in der proteſtantiſchen Lehre vom Geſetz, theils in den Beſtimmungen, welche die Lehre von der Perſon Chriſti aus Veranlaſſung der Abendmahlsſtreitigkeiten erhalten hatte. Je ſtrenger die Vorſtellungen der lutheriſchen Theologen vom Geſetz, als dem geoffenbarten unabänderlichen Willen Gottes, welchem das ganze Verhalten des Menſchen ſchlechthin conform ſeyn müſſe [1]), waren, deſto näher mußte auch die Idee liegen, daß die vollkommene Erfüllung des Geſetzes den Menſchen auf keine Weiſe erlaſſen werden könne, daß das Geſetz umſonſt von Gott gegeben worden wäre, wenn es nicht auch, wozu es ja von Gott beſtimmt war, durch den vollkommenſten Gehorſam realiſirt wäre. Dieſe vollkommene Geſetzes-Erfüllung hatte zwar Chriſtus durch die abſolute Gerechtigkeit ſeines Lebens geleiſtet, ſolange man aber den Anſelmſchen Grundſatz, daß Chriſtus als Menſch, wie jede vernünf-

---

autem justi reputentur, lex non potest nos accusare et damnare, etiamsi legi re ipsa non satisfecerint, darauf Rückſicht zu nehmen?

1) F. C. S. 713.: *Lex proprie est doctrina divina, in qua justissima et immutabilis voluntas Dei revelatur, qualem oporteat esse hominem in sua natura, cogitationibus, verbis, factis, ut Deo probari et acceptus esse possit. Simul autem transgressoribus Dei iram et temporalia atque aeterna supplicia lex denunciat.*

tige Creatur, für ſich ſelbſt zum Gehorſam gegen Gott, oder zur Erfüllung des göttlichen Geſetzes verbunden geweſen ſey, feſthielt, konnte er es nicht an der Stelle der Menſchen erfüllt haben, war es aber nicht für die Menſchen erfüllt, ſo blieb die Realiſirung des Geſetzes immer eine unvollkommene, denn wenn auch durch das Leiden Chriſti die für die Uebertretung des Geſetzes den Menſchen beſtimmte Strafe vollzogen, ſomit dieſer Seite des Geſetzes Genüge geſchehen war, ſo war doch, ſofern der ſchuldige Gehorſam nicht geleiſtet war, das Geſetz ſelbſt, ſeinem poſitiven Inhalt nach, faktiſch unerfüllt geblieben. War nun ſchon von dieſer Seite aus der Anlaß gegeben, den Akt der Genugthuung und Stellvertretung nicht blos auf das Leiden und den Tod Chriſti zu beſchränken, ſondern auf ſein ganzes Leben auszudehnen, ſo konnte man auf der andern Seite auch ſehr leicht an der Vorſtellung, daß Chriſtus als Menſch, wie jede vernünftige Creatur, zum Gehorſam gegen Gott verbunden geweſen ſey, Anſtoß nehmen. Je enger und unzertrennlicher die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in ihm gedacht wurde, deſto weniger konnte er auch als Menſch in Eine Klaſſe mit den übrigen vernünftigen Creaturen geſetzt werden. War er aber als Gottmenſch der **dominus legis** [1]), für wen an-

---

1) Vgl. die oben S. 292. f. angeführten Stellen. In dem Satze, daß durch die *obedientia Christi aeternae et immutabili justitiae divinae, quae in lege revelata est, satis est factum*, iſt die Idee, daß das Geſetz als Offenbarung der abſoluten Gerechtigkeit Gottes durch einen vollkommenen Gehorſam realiſirt werden mußte, nicht undeutlich ausgeſprochen. Es kommt hier beſonders in Betracht, welche Bedeutung für die lutheriſchen Theologen die Idee der *justitia legis* hatte. Man vergl. z. B. Chemnitz Loci theol. II. S. 313.: *Non vult nec potest Deus sine vera aliqua justitia interveniente justificare. Dixit enim, abominationem coram Deo esse, justificare impium sine justitia*

ders konnte er das durch ſein Leben faktiſch erfüllte Geſetz erfüllt haben, als für diejenigen, deren Stellvertreter er überhaupt war? Dadurch erhielt auch der Begriff der Stellvertretung ſeine nähere Beſtimmung. An die Stelle der noch unbeſtimmten Vorſtellung einer zum Beßten der Menſchen geſchehenen Leiſtung [1]) trat nun die beſtimmtere, daß Chriſtus ſowohl in Anſehung deſſen, was die Menſchen zu thun, als auch in Anſehung deſſen, was ſie zu leiden hatten, ihre Stelle vertreten habe. Der Begriff der ſtellvertretenden Genugthuung wurde jetzt nicht mehr blos auf das Leiden und den Tod Chriſti beſchränkt, ſondern auf das ganze Leben des Erlöſers ausgedehnt. Je mehr aber dadurch der Begriff an ertenſiver Bedeutung gewann, deſto zweifelhafter wurde ſeine intenſive, d. h. der Begriff der Stellvertretung ſelbſt. So war der Begriff auf dem Punkte ſeiner höchſten Steigerung nur um ſo mehr in Gefahr, wieder in ſich ſelbſt zu zerfallen.

(Sprüchw. 17, 15. Eſ. 5, 23.), *et semet ipsum negare non potest. Quia igitur illam legis justitiam, cui promittitur vita aeterna, nec habemus nec praestare possumus in hac vita, et tamen Deus proposuerat, sua gratia nos justificare, non autem poterat fieri solutio, destructio et interitus legis* (Matth. 5, 18. Röm. 3, 31.), *facta igitur est translatio legis* (Hebr. 7, 12.) *in mediatorem.* Hielt man auf dieſe Weiſe die Idee der *justitia legis* ſchon in Beziehung auf die *obedientia passiva* feſt, ſo lag hierin ſchon von ſelbſt der Uebergang auf die Idee der *obedientia activa*, in welcher die Idee der *justitia legis* ſich vollendete.

1) Der lutheriſche Satz (Cat. maj. Art. 2.): *Dominus ad haec passus, mortuus et sepultus, ut pro me satisfaceret, meamque culpam, quae mihi luenda fuerat, persolveret, non auro neque argento, sed proprio et pretioso suo sanguine,* drückt ganz den Anſelm'ſchen Begriff des *solvere* oder *reddere debitum* aus.

Zu den Bestimmungen der Concordienformel blieb den lutherischen Theologen, für welche die Formel die höchste Auktorität und Norm war, wenig hinzuzusetzen übrig, doch suchten sie die durch sie eingeführte Theorie so viel möglich schärfer und strenger auszubilden. Die Hauptpunkte, die sich in dieser Beziehung hervorheben lassen, sind folgende:

1. Der nun allgemein angenommenen Unterscheidung eines thuenden und leidenden Gehorsams zufolge wurde das Verhältniß beider so bestimmt, daß man sagte, beide concurriren zwar bei der Satisfaction, der thuende durch die vollkommenste Erfüllung des Gesetzes, der leidende durch die zureichendste Bezahlung der den Sünden der Menschen gebührenden Strafe, an sich aber sey es ein und derselbe Gehorsam, und die Begriffe des Leidens und Thuns gehen immer wieder in einander über, im Leiden sey auch ein Thun, und im Thun ein Leiden gewesen. Wenn auch die heilige Schrift in vielen Stellen das Werk der Erlösung dem Tode zuschreibe, so sey dieß nicht in ausschließendem Sinne zu nehmen, sondern nur daraus zu erklären, daß sich die erlösende Liebe Christi nirgends in einem helleren Lichte gezeigt habe, als in seinem Leiden und Tode, weßwegen der Tod als die Ergänzung und Vollendung des im Leben bewiesenen Gehorsams anzusehen sey. Es sey sogar schlechthin unmöglich, den thuenden Gehorsam vom leidenden zu trennen, da auch bei dem Tode vor allem der freiwillige Gehorsam und die aufopfernde Liebe als mitwirkende Ursache in Betracht kommen [1]).

---

1) Gerhard Loci theol. Loc. IV. Cap. XV. §. 323. (vgl. Loc. XVII. Cap. II. §. 55.): *Passio ejus fuit activa, et actio fuit passiva* (Auf ähnliche Weise bezeichnete das Verhältniß des Thuns und Leidens auch schon Bernhard von Clairvaux Feria IV. Hebdomadae sanctae, sermo de passione Domini c. 11. Opp. ed. Mabill. T. I. S. 895.: *In vita passivam habuit actionem, et in morte passionem activam sustinuit, dum salutem operaretur in medio terrae.)*, Quen-

Zielten ſolche Bemerkungen darauf hin, die Einheit der beiden Begriffe feſtzuhalten, oder den einen Begriff auf den andern zurückzuführen, ſo wurde dagegen die Unterſcheidung ſelbſt weiter dadurch begründet, daß man beſtimmter und ausdrücklicher, als in der Concordienformel geſchah, im Werke der Erlöſung eine negative und poſitive Seite unterſchied, und das Negative der bloßen Befreiung vom Zorn Gottes für unzureichend erklärte, da der Menſch, um vor Gott beſtehen zu können, auch poſitive Gerechtigkeit nöthig hatte, die er nur durch Erfüllung des Geſetzes erlangen konnte [1]). In

---

ſtedt Theol. did. pol. Leipz. 1715. S. 407.: *Quamvis in assignando justificationis merito scriptura interdum tantum mortis et sanguinis Christi mentionem faciat, ea tamen activam Christi obedientiam minime excludit, quippe quae cum passiva Christi obedientia arctissimo vinculo est conjuncta, imo in ipsa ἀκμῇ passionis clare conspiciuntur praestantissimae virtutes, in lege requisitae, videlicet summus amor Dei et ardentissima erga humanum genus dilectio, humilitas, patientia, obedientia, fiducia etc.*

1) Quenſtedt Theol. didact. polemica S. 351.: *Satisfecit Christus pro hominibus peccatoribus duobus modis:* 1. *praestando legi nostri loco integram et perfectam obedientiam, atque ita opere eam implendo;* 2. *derivando in se poenam, et legis maledictionem, quam nostra inobedientia merueramus, sponte sustinendo. Quia enim non tantum ab ira Dei, justi judicis, liberandus erat homo, sed et, ut coram Deo posset consistere, justitia ei opus erat, quam nisi impleta lege consequi non poterat, ideo Christus utramque in se suscepit, et non tantum passus est pro nobis, sed et legi in omnibus satisfecit, ut haec ipsius impletio et obedientia in justitiam nobis imputaretur.* Es iſt dieß in jedem Falle logiſch richtiger, als wenn, wie unmittelbar zuvor geſchieht, die Unterſcheidung einer doppelten *obedientia* auf den Unterſchied

diesen beiden Beziehungen war Christus im eigentlichsten und vollkommensten Sinne der Stellvertreter der Menschen. Er that für sie, was sie selbst hätten thun sollen, und litt für sie, was sie hätten leiden sollen, die Strafe der Sünde, und zwar sowohl die zeitliche, als die ewige, indem er, wenn auch nicht extensiv, doch intensiv die ewigen Höllenstrafen erduldete [1]).

---

der beiden Begriffe *culpa* und *poena* gegründet wird. *Agendo culpam, quam homo injuste commiserat, expiavit, et patiendo poenam, quam homo juste perpessurus, Christus sustulit.* Hätte die *obedientia activa* nur die *culpa* aufgehoben, so hätte sie auch nur eine negative Wirkung gehabt, und dem Menschen noch nicht die positive Gerechtigkeit ertheilt, die er Gott gegenüber nöthig hatte. Logisch unrichtig ist auch dieß, daß die *satisfactio* sowohl in die *obedientia activa* als *passiva* gesetzt wird, als das *objectum reale* aber, *pro quo satisfactum, omnes peccatorum nostrorum poenae tam temporales quam aeternae* angegeben werden (Quenst. S. 331.). Bezieht sich die Satisfaction nur auf die Strafe, so ist die *obedientia activa* durch die *passiva* wieder ausgeschlossen.

1) Quenstedt a. a. O. S. 354.: — *adeo ut ipsas etiam infernales poenas senserit, licet non in inferno et in aeternum.* In Hinsicht der speciellen Wirkungen hat die *mors Christi satisfactoria* befreit, 1. *ab ira Dei*, 2. *a maledictione legis*, 3. *a potestate et tyrannide diaboli* (sofern der Teufel das κράτος τῦ θανάτυ hatte, nicht als *dominus*, sondern als *lictor* oder *carnifex*), 4. *ab inferno et morte aeterna.* Gerhard Loci theol. Loc. XVII. Cap. II. §. 54.: *Non quidem statuimus, Christum post mortem in suo ad inferos descensu cruciatus infernales sensisse, qua in parte Calvinum* (Inst. rel. chr. II. 16, 10.) *recte oppugnat Bellarminus* (De Christo Lib. IV. Cap. 8.), *interim negandum non est, Christum passionis et mortis tempore, praesertim vero in horto ad radices mortis oliveti, cum sanguinem sudaret, acerbissimos cruciatus, dolores,*

2. Der Begriff der objektiven Unendlichkeit der Schuld der Sünde auf der einen, und der objektiven Unendlichkeit der Satisfaction Chriſti auf der andern Seite wurde aufs höchſte geſteigert. Theologen, welche, wie namentlich Quenſtedt, die orthodoxe lutheriſche Dogmatik in ihrer ſtrengſten und abgeſchloſſenſten Form repräſentiren, trugen kein Bedenken, auf den Anſelm'ſchen Begriff zurückzugehen, und die Sünde als eine Beleidigung Gottes, ja ſo zu ſagen, als einen Gottesmord zu definiren, der an dem unendlichen Weſen Gottes begangen, eine unendliche Strafe verdiene, und daher auch eine Satisfaction von unendlichem Werth erheiſche, wie ſie nur Chriſtus habe leiſten können [1]). Seine Satisfaction hat im vollkommenſten Sinn einen objektiven abſoluten Werth. Da die menſchliche Natur mit der Gottheit zur perſönlichen Einheit verbunden iſt, ſo kommt das Leiden und der Tod Chriſti gleichſam der göttlichen Natur ſelbſt zu, es iſt der

---

terrores et angustias vere infernales in sanctissima sua anima et sic vere iram Dei, legis maledictionem, poenasque infernales persensisse. Quomodo enim peccata nostra vere in se suscepisset, ac perfectam satisfactionem praestitisset, nisi iram Dei, individuo nexu cum peccatis conjunctam, vere sensisset? Quomodo a maledicto legis nos redemisset, factus pro nobis maledictum, nisi judicium Dei irati persensisset? Es iſt auch dieß eine nicht unweſentliche Beſtimmung dieſer den Begriff der Gerechtigkeit nach allen ſeinen Beziehungen durchführenden Theorie.

1) Quenſt. a. a. O. S. 327.: *Infinitus Deus erat peccato offensus, et quia peccatum est offensa, injuria et violatio infiniti Dei, atque ut ita dicam Deicidium, hinc infinitam quandam malitiam habet non quidem formaliter (sic enim in se consideratum suscipit magis et minus) sed objective, et infinitas poenas meretur, adeoque et infinitum satisfactionis pretium exigebat, quod solus Christus praestare potuit.*

unendliche Gott selbst, welcher die Satisfaction geleistet hat, und das Blut, das für den Zweck derselben vergossen worden ist, ist, als das Blut des Gottesmenschen, das Blut Gottes selbst [1]). Die der lutherischen Dogmatik eigenthümliche Lehre von der communicatio idiomatum greift hier auch in die Satisfactionstheorie derselben sehr wesentlich ein, und es war daher auch keine Veranlassung vorhanden, den Begriff der Acceptation für sie zu Hülfe zu nehmen [2]). Konnte die unendliche Schuld der Sünde nur durch eine Satisfaction von unendlichem Werth aufgehoben werden, so liegt hierin von selbst, daß

3. überhaupt keine andere Weise der Erlösung möglich war. Die lutherischen Theologen scheuen sich nicht, soweit sie sich über diesen Punkt ausdrücklich erklären, diese Consequenz anzuerkennen. Man dürfe sich Gott in dem Verhält-

---

1) Quenst. S. 354.: *Est satisfactio Christi sufficientissima et consummatissima secundum se et ex intrinseco suo infinito valore, qui valor inde oritur,* 1. *quia persona satisfaciens est Deus infinitus,* 2. *quia natura humana per unionem personalem divinae et infinitae majestatis facta est particeps, ideo ipsius passio et mors infiniti aestimatur ac habetur valoris et pretii, ac si divinae naturae foret propria. — Convenit sanguis Deo et aeterno per aliquam* ἰδίωσιν, ἰδίωσις *autem haec non est essentialis participatio — est tamen realis* ἰδίωσις, *sive proprietas et quidem personalis.*

2) Quenst. a. a. O.: *Haec ipsa totius debiti alieni a Christo libere suscepti, ipsique in judicio divino imputati solutio non erat sufficiens ex divina acceptatione. Neque enim acceptavit Deus aliquid in hac satisfactione ex liberalitate, quod in se tale non esset, nec de jure suo in exactione poenae nobis debitae et a sponsore praestitae aliquid remisit, sed quod justitiae ejus rigor postulabat, id etiam omne Christus in satisfactione sustinuit.*

niß, in welchem er hier zu den Menſchen ſtehe, nicht als einen Gläubiger und die Sünden nicht als Schulden vorſtellen, deren Beſtimmung von dem freien Gutdünken des Gläubigers abhänge, Gott ſtehe hier den Menſchen nur als gerechter Richter gegenüber, welcher nach ſeiner abſoluten Gerechtigkeit auch eine Satisfaction von abſolutem Werth verlange. In der Thatſache der Erlöſung ſelbſt liege der Beweis für die Nothwendigkeit der Vollziehung einer Strafe. Hätte Gott ohne Verletzung ſeiner abſoluten Gerechtigkeit die Sünden der Menſchen vergeben können, ſo würde es keines ſo großen Opfers ſeines einzigen Sohnes bedurft haben. Die lutheriſchen Theologen hielten hier durchaus den ſtrengſten Begriff der göttlichen Gerechtigkeit feſt, und verwarfen daher auch mit Recht den willkürlichen Begriff der göttlichen Allmacht, auf welchen die Scholaſtiker ihre Satisfactionstheorie in ihrer äußerſten Spitze immer wieder zurückführten [1]). Daß aber Gott die von ſeiner abſoluten Gerechtigkeit verlangte Strafe nicht an dem ſchuldigen Subjekt ſelbſt vollzog, ſondern eine Stellvertretung annahm, wird nicht weiter motivirt, ſondern ſchlechthin als die ſchönſte Ausgleichung der göttlichen Barmherzigkeit mit der göttlichen Gerechtigkeit be-

---

1) Quenſt. S. 327.: *Contendunt scholastici, Deum per absolutam suam potentiam posse homini sine satisfactione peccata remittere, cum non habeat aliquem superiorem, ita Thomas* P. 2. qu. 46. a. 2. *Sed haec, quam fingunt, absoluta potentia non potest consistere* 1) *cum Dei natura, quae non potest non exardescere in fomitem irae, scil. peccatum,* 2) *cum ejus veracitate, dixerat enim* Gen. 2, 17. *ad Adamum: quocunque die de arbore scientiae boni et mali comederis, morte morieris, aut tumet ipse, aut tui succedaneus,* 3) *cum ejus sanctitate, cui peccatum omne adversatur,* 4) *cum ejus justitia, quae immutabilis est, nullumque peccatum impune dimittit.*

trachtet, wodurch jedoch der Strenge des Satisfactionsbegriffs nichts entzogen werden soll [1]).

4. Als ein Nebenpunkt mag hier noch die strengere Unterscheidung der beiden Begriffe **satisfactio** und **meritum** bemerkt werden. Wie die ganze Theorie auf einer strengern Unterscheidung der Begriffe des Leidens und Thuns, des Positiven und Negativen beruht, so mißbilligten die strengern lutherischen Theologen auch die bisher gewöhnliche Identifirung jener beiden Begriffe. Die **satisfactio**, bemerkten sie, verhalte sich zu dem **meritum**, wie die Ursache zur Wirkung, das **meritum** sey erst die Folge der **satisfactio**, die letztere habe die Schuld und Strafe entfernt, das erstere die göttliche Gnade, Sündenvergebung und das ewige Leben erworben. Die Satisfaction sey zwar für uns, aber nicht uns, sondern dem dreieinigen Gott, oder seiner Gerechtigkeit, geleistet worden, durch das **meritum** aber habe Christus nicht der Dreieinigkeit, sondern nur uns etwas erworben. Die Unterscheidung bezweckt demnach hauptsächlich, die negative und positive Seite des Erlösungswerks genauer auseinanderzuhalten, oder die Bestimmung geltend zu machen, daß durch die Befreiung von der Schuld und Strafe vorerst nur das Hinderniß hinweggeräumt worden sey, ohne dessen Hinwegwegräumung die positive Ertheilung der Gnade und Seligkeit nicht stattfinden könne. Wenn aber die **remissio peccatorum** doch wieder zum **meritum** gerechnet wird, so scheint sich die Unterscheidung in sich selbst zu verwickeln, da

---

1) Quenst. a. a. O. S. 354.: *Conspicitur aliquod temperamentum misericordiae et justitiae divinae, et aliqualis legis relaxatio in eo, quod ipse Filius Dei sese sponsorem et satisfactorem stiterit, quod oblata ab ipso satisfactio acceptata sit, quasi nostra, quod alia in debitorum locum persona substituta fuerit, hoc ipsum tamen satisfactioni ipsi in se nihil derogat.*

ſich nicht denken läßt, daß der von Schuld und Strafe befreite Menſch, für welchen noch überdieß durch die **obedientia activa**, als weſentlichen Beſtandtheil der **satisfactio**, das ganze Geſetz erfüllt worden iſt, erſt noch der **remissio peccatorum** bedarf, und nicht unmittelbar auch der Gegenſtand der beſeligenden Gnade Gottes ſeyn ſoll. Sollte auch, wenn die Ungerechtigkeit der Menſchen das Negative iſt, das durch die Satisfaction entfernt wird, an die Stelle des Negativen der Ungerechtigkeit nicht unmittelbar das Poſitive der Gerechtigkeit und der ihr entſprechenden Seligkeit treten, alſo die **satisfactio** das **meritum** nicht in ſich ſchließen, wie kann denn, wenn nach dem Obigen die Unterſcheidung der **obedientia activa** und **passiva** dadurch motivirt wird, daß der Menſch, um vor Gott beſtehen zu können, auch poſitive Gerechtigkeit nöthig hatte, das **meritum** von der **satisfactio**, zu welcher die **obedientia activa** gehört, wie das Poſitive von dem Negativen unterſchieden werden [1])? Wollte man

1) Das Moment der Unterſcheidung zwiſchen *satisfactio* und *meritum* erhellt auch aus folgenden Sätzen bei Quenſtedt a. a. O. S. 324.: *Status exinanitionis, ut legis impletio, mors etc. sunt simul satisfactorii et meritorii, actus vero exaltationis, ut resurrectio, ascensio in coelum, sessio ad dextram Dei, non satisfactorii actus sunt, sed solum meritorii, i. e. non satisfecit Christus resurgendo et in coelos ascendendo pro peccatis nostris, sed eo ipso resurrectionem ad vitam nobis promerutt, et coelum reseravit. Denique satisfactio ex debito oritur, sed meritum opus indebitum plane ac liberum est. Cui ex adverso respondet merces sive remuneratio.* Alles, was Chriſtus an unſerer Stelle gethan hat, hat er zwar auch für uns gethan, aber nicht alles, was er für uns gethan hat, hat er auch an unſerer Stelle gethan, ſo daß wir es eigentlich hätten thun ſollen. Mit dieſer an ſich nicht ſehr weſentlichen Unterſcheidung vermiſcht ſich die Unterſcheidung des Negativen und Poſitiven, wodurch Unklarheit entſteht.

nun aber die **obedientia activa** zum **meritum** rechnen, so würde sie ihre satisfactorische Bedeutung verlieren. Hieraus erhellt, daß der Hauptbegriff immer der Begriff der Satisfaction bleiben muß, nach den beiden Momenten, die er in sich begreift, dem thuenden und leidenden Gehorsam.

Worin besteht aber, müssen wir hier in Beziehung auf die Theorie im Ganzen noch fragen, das eigentliche Moment der ihr eigenthümlichen **obedientia activa**? Da die Satisfaction im protestantischen System im engsten Zusammenhang mit der Justifikation steht, beide nur wie die objektive und subjektive Seite desselben göttlich-menschlichen Akts unterschieden werden können, so dürfen wir auch bei der **obedientia activa** die Beziehung auf die Rechtfertigung und den rechtfertigenden Glauben nie aus dem Auge verlieren. Als das Wesentliche der Rechtfertigung wird betrachtet die Zurechnung (**imputatio**) der Gerechtigkeit Christi, oder die Ergreifung seines Verdienstes vermittelst des Glaubens. Wie verhält sich nun aber diese **justitia imputata** zu der satisfactorischen **obedientia**, sofern diese sowohl eine **passiva** als **activa** ist? Man sagt gewöhnlich, die letztere habe die erstere zu ihrer Voraussetzung, indem die Rechtfertigung als der göttliche Akt definirt wird, in welchem Gott **propter meritum Christi fide apprehensum**, oder **propter Christi mediatoris et redemtoris obedientiam et satisfactionem** die Gerechtigkeit Christi uns zurechnet. Worin soll aber die Gerechtigkeit Christi von seinem thuenden und leidenden Gehorsam verschieden seyn? Als die absolute, dem göttlichen Willen vollkommen entsprechende Gerechtigkeit stellte sich Christus nur durch seinen Gehorsam dar. In dem Begriffe der Gerechtigkeit sind daher die beiden Seiten des Gehorsams, sofern er sowohl ein thuender als leidender ist, wieder zur Einheit zusammengefaßt. Für welchen Zweck werden sie demnach unterschieden, wenn man auf der Seite, auf welche das Hauptmoment fällt, die Unterscheidung doch wieder fallen

läßt? Wie ſehr ſich die beiden Seiten, hier die **obedientia activa** und **passiva**, dort die **justitia Christi** einander entſprechen, zeigt am deutlichſten das Verhältniß, in welchem die beiden Begriffe **satisfactio** und **imputatio** zu einander ſtehen. Die Gerechtigkeit Chriſti wird vermöge der **imputatio** die Gerechtigkeit des Menſchen, dieſelbe Beziehung hat aber auch vermöge der **satisfactio** der thuende und leidende Gehorſam. Als ein für die Menſchen und an der Stelle der Menſchen geleiſteter, iſt er ebenſo der Gehorſam des Menſchen ſelbſt, wie die Gerechtigkeit Chriſti als die des Menſchen betrachtet wird. Der Unterſchied beſteht daher nur darin, daß die eine Seite die objektive, die andere die ſubjektive iſt, oder darin, daß das Verhältniß Chriſti zu dem Menſchen in dem Begriffe der **satisfactio** in ſeiner reinen Abſtraktheit, als etwas vom Menſchen noch Verſchiedenes, ihm objektiv Gegenüberſtehendes, im Begriffe der **imputatio** aber ſchon in der concreten Bedeutung aufgefaßt iſt, welche es in dem die Gerechtigkeit oder das Verdienſt Chriſti ergreifenden Glauben erhält. Welches Moment hat es demnach in Beziehung auf die **satisfactio** einen thuenden und leidenden Gehorſam zu unterſcheiden, in Beziehung auf die **justificatio** aber ſchlechthin von der **justitia** oder dem **meritum Christi** zu reden? Das Weſen der **justificatio** beſteht, ungeachtet des poſitiven Begriffs der auf den Menſchen übergetragenen Gerechtigkeit Chriſti, in dem Negativen, daß dem Menſchen ſeine Sünden nicht zugerechnet, oder vergeben werden. Dieſe Gewißheit erhält er, vermittelſt des Glaubens, in Folge der Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti, oder dadurch, daß er glaubt, Chriſtus habe durch ſein Leiden und Sterben die Strafen der Sünde für ihn erduldet. Wird nun die Unterſcheidung einer **obedientia activa** und **passiva** von den lutheriſchen Theologen dadurch motivirt, daß der Menſch, um vor Gott beſtehen zu können, nicht blos Befreiung vom Zorn Gottes, als des gerechten Richters, ſondern auch poſitive, nur durch

Erfüllung des Gesetzes zu erlangende Gerechtigkeit nöthig hatte, ist es konsequent, der der obedientia activa und passiva entsprechenden justitia Christi imputata nur die Wirkung zuzuschreiben, daß durch sie die Sünden nicht zugerechnet werden? Befreiung vom Zorn Gottes ist nichts anders als Vergebung oder Nichtzurechnung der Sünden, also nur etwas Negatives, zu welchem das Positive noch hinzukommen sollte. Wie sollte aber durch das Negative der Nichtzurechnung der Sünden der ganze Begriff der Gerechtigkeit Christi, sofern sie im Glauben zugerechnet wird, erschöpft seyn? Es erscheint uns demnach zwar in der lutherischen Lehre, wenn sie aus diesem Gesichtspunkt betrachtet wird, das Streben, über das Negative des Begriffs der Satisfaction, sofern durch sie nur die Strafe aufgehoben oder die Sünde vergeben wird, hinauszugehen, aber sie ist in diesem Streben auf halbem Wege stehen geblieben. Entweder hätte die Unterscheidung zwischen einem thuenden und leidenden Gehorsam gar nicht gemacht werden sollen, was ohne Nachtheil für das System hätte unterbleiben können, da ja die ältern Bekenntnißschriften den Begriff des thuenden Gehorsams gar nicht nöthig hatten, um der Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben dieselbe Bedeutung zu geben, die sie in der Concordienformel hat, oder es hätte, wenn die Gleichstellung des thuenden Gehorsams mit dem leidenden ein besonderes Moment zu haben schien, auch die justitia Christi imputata, oder die justitia fidei, in einem positiveren Sinne aufgefaßt werden sollen. Solange dieß nicht geschah, blieb der Begriff der obedientia activa ein ziemlich unlebendiger, man mußte ihn doch immer wieder dem Begriff der obedientia passiva unterordnen, und es kam auch durch die Unterscheidung dieses doppelten Gehorsams nichts wesentliches hinzu, was nicht auch zuvor schon theils ausdrücklich gelehrt, theils vorausgesetzt worden wäre, indem immer anerkannt wurde, daß Christus durch sein Leiden und Sterben nicht hätte der

Erlöſer und Verſöhner ſeyn können, wenn er nicht auch in ſeinem Leben, als der Unſündige und Vollkommene, die dem göttlichen Willen entſprechende Gerechtigkeit in ſich dargeſtellt hätte. Fühlte man ſich aber gedrungen, nicht blos bei dem Negativen des Begriffs der Satisfaktion und der Sündenvergebung ſtehen zu bleiben, wollte man wirklich dem Begriffe der Gerechtigkeit Chriſti den vollen Inhalt geben, welchen er nur durch die beiden Momente des thuenden und leidenden Gehorſams erhalten konnte, ſo mußte man ſich entſchließen, vor allem auf der Seite, die für den proteſtantiſchen Standpunkt immer die nächſte und weſentlichſte blieb, auf der Seite der Rechtfertigung, das Negative durch das Poſitive zu ergänzen. Allein gerade auf dieſer Seite war man ja dem einzigen Verſuch, welcher dieß beabſichtigte, ſehr entſchieden entgegengetreten.

Es iſt hier nämlich der Ort, wo die eigenthümliche Rechtfertigungstheorie des Andreas Oſiander [1]) in den Entwicklungsgang des lutheriſchen Lehrbegriffs eingreift. Der Hauptpunkt, von welchem Oſiander ausging, war die für ihn völlig unbefriedigende Negativität des lutheriſchen Recht-

---

1) Man vgl. über ſie meine Disquisitio in Andreae Osiandri de justificatione doctrinam, ex recentiore potissimum theologia illustrandam. Tüb. 1831. Die Hauptſchrift Oſianders iſt: De unico mediatore Jesu Christo et justificatione fidei. Confessio Andreae Osiandri. Regiomonte Prussiae 1551. Sie iſt eine weitere Ausführung der Theſen, welche der Gegenſtand der Oſiander'ſchen Diſputation de justificatione im J. 1550 und der erſte Anlaß der Oſiander'ſchen Streitigkeit waren. Man vgl. über ſie Hartknoch Preußiſche Kirchenhiſt. Frankf. am M. u. Leipz. 1686. Bd. II. K. 2. S. 316. f. Arnold Unparth. Kirchen- und Ketzer-Hiſt. II, 2. 24. S. 924. Salig Vollſt. Hiſt. der augsb. Conf. Bd. II. S. 928. Plank, Geſch. des prot. Lehrb. Bd. IV. S. 270. f.

fertigungsbegriffs, die Lehre, daß der Menſch ſchon wegen der bloßen Sündenvergebung für gerecht erklärt werde, ohne Chriſtus, als das Princip der Gerechtigkeit, ſelbſt, vermittelſt des Glaubens, in ſich zu haben, und mit ihm Eins zu ſeyn [1]).

---

1) Conf. F. (S. 42.) faßt Oſiander die Hauptpunkte gegen ſeine Gegner ſo zuſammen: *Omnes horribiliter errant. Primo, quia verbum justificare tantum pro justum reputare et pronunciare intelligunt, atque interpretantur, et non pro eo, quod est, reipsa et in veritate justum efficere. Deinde etiam in hoc, quod nullam differentiam tenent inter redemtionem et justificationem, quum tamen magna differentia sit, sicut vel inde intelligi potest, quod homines furem a suspendio redimere possunt, bonum autem et justum efficere non possunt. Porro etiam in hoc, quod nihil certe statuere possunt, quid tandem justitia Christi sit, quam per fidem in nobis esse, nobisque imputari oporteat. Ac postremo errant omnium rudissime etiam in hoc, quod divinam naturam Christi a justificatione separant, et Christum dividunt atque solvunt, id quod haud dubie execrandi satanae opus est.* Ueber den erſten Punkt bemerkt Oſiander: *Justificare* könne nicht ſoviel ſeyn, als *justum reputare* oder *pronunciare. Hoc enim divinae majestati vergeret in blasphemiam, totique scripturae esset contrarium. Si enim Deus impium, quem non simul reipsa et in veritate justum efficeret, tamen bonum et justum reputaret, et pronunciaret esse justum, tum necesse esset, eum aut errare et nescire, quod impius esset impius, quod est impossibile — aut necesse esset, eum mentiri et amicum injustitiae esse, quod etiam est impossibile.* Aus demſelben Grunde erklärt Bellarmin De justific. II, 7. (De controv. chr. fidei adv. hujus temp. haer. T. III. S. 1059. f.) die proteſtantiſche Rechtfertigungslehre für vernunftwidrig *(ita imputari nobis Christi justitiam, ut per eam formaliter justi nominemur et simus, id nos cum recta ratione pugnare contendimus).* Dabei verdient noch bemerkt

Es handelte ſich zwiſchen ihm und ſeinen Gegnern zunächſt um die Beſtimmung des Verhältniſſes, in welches die Satisfaction und Juſtifikation als die objektive und ſubjektive Seite des ganzen Prozeſſes, in welchem Gott und Menſch ſich zur Einheit zuſammenſchließen ſollen, zu einander zu ſezen ſind. So wenig er von dem Fundamentalartikel der lutheriſchen Kirche abwich, daß das Princip der Rechtfertigung nur der Glaube ſey, ſofern er Chriſtus zu ſeinem Objekt habe, ſo ſehr ſchien ihm eine Rechtfertigung, welche nur wegen der Vergebung der Sünden für gerecht erklärt, noch nicht die Rechtfertigung ſelbſt zu ſeyn, ſondern nur die objektive Vorausſetzung der Rechtfertigung, die Satisfaction, oder noch ganz auf die Seite der erlöſenden Thätigkeit Chriſti zu fallen, auf welcher er es noch gar nicht mit den Menſchen, ſondern einzig nur mit Gott zu thun hat. Wie aber er von ſeinen Gegnern die Meinung hatte, daß ſie eine Satisfaction lehren ohne eine Juſtifikation, oder auf der objektiven Seite ſtehen bleiben, ohne ſich zur ſubjektiven herüberzuwenden, ſo beſchuldigten dagegen ſie ihn, daß er die Juſtifikation von der Sa-

---

zu werden, daß Oſiander nicht blos hiebei ſtehen bleibt, ſondern wie Schleiermacher (vgl. Gegenſatz des Kathol. u. Proteſt. Zweite Ausg. Tüb. 1836. S. 645.) ausdrücklich auf den Begriff der göttlichen Allmacht zurückgeht. *Porro*, fährt Oſiander fort, *etiam si vellet errare et mentiri (ignoscat mihi Deus, quod propter erroneos homines ita loqui cogor), tamen ob aliam causam succedere non posset, quia Verbum ipsius est omnipotens* (Röm. 4, 17.). *Statim igitur, ut Deus impium nominaret bonum et justum, oporteret eum, ob illam ipsam omnipotentem nominationem et vocationem, esse reipsa et in veritate bonum et justum et non impium. Quare ubi de justificatione fidei agitur, ibi verbum justificare non humano, forensi et sophistico more est intelligendum, sed divino modo.*

tisfaction trenne, ihr die objektive Grundlage entziehe, die ſie in der Satisfaction haben müſſe [1]). So wenig beide Theile das Eine ohne das Andere haben wollten, ſo klar gibt ſich doch hierin der entgegengeſetzte Standpunkt zu erkennen, auf welchem beide Theile ſtunden. Solange man im Begriffe der Rechtfertigung zunächſt nur das Negative feſthält, daß dem Menſchen um Chriſti willen die Sünden vergeben werden, hält man ſich auch blos an diejenige Seite der erlöſenden Thätigkeit Chriſti, auf welcher er die objektive Bedingung der Sündenvergebung vollzieht, und die Gerechtigkeit Chriſti, die der rechtfertigende Glaube ergreift, fällt noch ganz mit der äußern objektiv geſchichtlichen Thatſache des ſtellvertretenden Gehorſams zuſammen, ſie iſt gleichſam noch nicht in ihrer

---

1) Conf. M. (S. 189.): *Clamat, tumultuatur (tartareus ille draco) quasi passionem et mortem Christi una cum pretioso ipsius sanguine pedibus conculcem.* P. 2. (S. 115.): *Ex his jam omnes facile judicare possunt, quam vani et seditiosi sint eorum clamores, qui vociferantur, quod velimus ipsis sanguinem Christi eripere et pedibus conculcare.* Dieß war eine ungerechte Beſchuldigung, wenn aber Oſiander in Beziehung auf ſeine Gegner ſagt Conf. A. 4. (S. 8.): *Manifestum est, quod quidquid Christus, ut fidelis mediator, nostri causa, impletione legis ac passione morteque sua cum Deo, patre suo coelesti, egit, factum id esse ante mille quingentos et eo amplius annos, cum nos nondum essemus nati. Quare si proprie loqui volumus, non potuit illud nostra justificatio neque esse, neque nominari, sed tantum nostra redemptio et satisfactio pro nobis ac peccatis nostris*, ſo iſt auch dieſe Behauptung nicht der Wahrheit gemäß, da eine ſolche Identität der *justificatio* mit der *satisfactio* nicht gelehrt wurde, ſondern das Wahre iſt vielmehr nur, daß zwar das Weſentliche der *justificatio* und der *satisfactio* in den Begriff der Sündenvergebung geſetzt, beides aber wie Subjektives und Objektives unterſchieden wurde.

abſoluten Einheit und Vollendung, ſondern nur in dem leidensvollen Zuſtande angeſchaut, in welchem ſie im Gegenſatz gegen die Sünde ihren Begriff erſt realiſirt. Denn, wenn auch der thuende und leidende Gehorſam an der Stelle der Menſchen geleiſtet wird, ſo macht er das doch eigentliche Weſen der Gerechtigkeit aus, die der rechtfertigende Glaube ergreift. Je mehr dagegen die Gerechtigkeit Chriſti in ihrer höchſten abſoluten Bedeutung, als das abſolute Princip der Gerechtigkeit betrachtet wird, deſto mehr tritt der die Sünde überwindende Akt des Gehorſams in den Hintergrund zurück. Es muß zwar vorausgeſetzt werden, daß die Gerechtigkeit in ihrer höchſten abſoluten Vollendung nicht gedacht werden kann, ohne daß die ihr gegenüberſtehende Ungerechtigkeit aufgehoben iſt, aber es iſt dieß nur die gleichſam den Menſchen noch nichts angehende, noch ganz abſtrakt zu ihm ſich verhaltende objektive Seite der erlöſenden Thätigkeit Chriſti [1]), ihre reelle

1) Deßwegen iſt nach Oſiander Conf. B. 1. (S. 10.) die *altera pars officii Domini nostri et fidelis Mediatoris Jesu Christi, ut sese jam* (nachdem er nämlich zuvor *cum Deo, patre suo, nostri causa egit atque impetravit, ut peccata nobis remittere, nec ob ea damnare nos velit, insuper et infirmitates ac debita nostra, quod legem in hac vita non adimplemus, cum Christus eam pro nobis impleverit, nobis nolit imputare* A. 4. S. 7.), *ad nos convertat, ac miseris nobiscum peccatoribus tanquam cum parte rea itidem agat, ut tantam gratiam agnoscamus et per fidem cum gratiarum actione recipiamus, ut nos per fidem a morte peccati vivos et justos restituat, et peccatum jam condonatum, adhuc tamen in carne nostra habitans, et tenaciter inhaerens, ubi in morte ipsius decesserimus, in nobis prorsus mortificetur et extinguatur. Et hoc demum est negotium nostrae justificationis, quod Dominus et servator noster Jesus Christus perficit.* Auch dieß begründet eine gewiße Differenz zwiſchen Oſiander und ſeinen Gegnern, daß nach Oſiander

concrete Bedeutung gewinnt ſie erſt auf dem Punkte, auf welchem der Menſch nur inſofern für gerecht erklärt wird, ſofern er auch wirklich gerecht wird, was nur durch den die Gerechtigkeit Chriſti ergreifenden Glauben geſchehen kann, durch die Vermittlung des Glaubens aber nothwendig geſchehen muß, da der Glaube, wenn er nicht leer und inhaltslos iſt, nur Chriſtus zu ſeinem Objekt haben kann, ſobald er aber Chriſtus zu ſeinem Objekt hat, in ihm den ganzen Gottmenſchen, als das abſolute Princip der Gerechtigkeit, ergreift. Chriſtus allein, ſagte Oſiander, iſt gerecht, gerecht aber iſt er nicht deßwegen, weil er das Geſetz erfüllte, ſondern weil er zuvor ſchon, ehe er gerecht lebte und wirkte, gerecht war, da die Gerechtigkeit überhaupt nicht in dem, was ſie wirkt, weder im Thun, noch im Leiden beſteht. Gerecht iſt Chriſtus, nur ſofern er die weſentliche Gerechtigkeit Gottes ſelbſt iſt. Gerechtfertigt wird daher auch der Menſch, nur ſofern er Chriſtus als die weſentliche Gerechtigkeit im Glauben ergreift. Hat er aber dieſe Gerechtigkeit ergriffen, ſo wohnt Gott ſelbſt in ihm. Denn wo Chriſtus iſt, da iſt auch ſeine göttliche Natur, und wo der Sohn Gottes ſeiner göttlichen Natur nach iſt, da iſt auch der Vater und der Geiſt, das ewige Eine göttliche Weſen ſelbſt [1]). Dieſe Zurückführung

---

vermöge des poſitiven Begriffs der Rechtfertigung, welchen er aufſtellt, die Rechtfertigung nicht blos Gott, ſondern auch Chriſtus zugeſchrieben wird, hält man ſich aber in der Rechtfertigung nur an das Negative der Sündenvergebung, ſo iſt es am natürlichſten, den Tod Chriſti zwar als die Urſache der Sündenvergebung, die Rechtfertigung ſelbſt aber als einen Akt Gottes anzuſehen.

1) In den Theſen über die justific. 20. 22. 27. 28. 52. 53. ſtellte Oſiander folgende Sätze auf: *Fides justificat accipiendo et possidendo, Deus autem justificat, justitiam suam nobis donando, conferendo. Justitia illa, quam fide apprehendimus, est justitia Dei, non tantum, quia*

der Rechtfertigung auf die weſentliche Gerechtigkeit Gottes, als ihr höchſtes Princip, gab der Concordienformel Anlaß, die

---

Deo est accepta, sed quia est revera justitia Dei, nempe Domini nostri Jesu Christi, qui Deus est benedictus in secula. Solus Christus justus est, non tamen ideo justus est, quia legem adimplevit, sed quia a justo patre ab aeterno justus filius natus est. Eadem igitur est justitia Patris, Filii et Spiritus sancti, et haec justitia Dei est justitia fidei, sive, cum Deus, qui tradidit filium pro nobis, omnia nobis cum eo donet, eoque magis filium totum, quidquid id est, justitia ejus essentiali justi sumus. Vgl. Conf. D. 3. S. 30.: *Deus secundum suam veram divinam essentiam in vere credentibus habitat, ubi enim Christus est, ibi est ipsius divina natura seu divina essentia, ubi vero Filius Dei secundum suam divinam essentiam est, ibi sunt etiam Pater, Filius et Spiritus sanctus indivisibiliter. Nam Pater, Filius et Spiritus sanctus sunt una aeterna indivisibilis divina essentia.* Durch den Ausdruck *essentialis (justitia)* wollte Oſiander, wie er in der Praef. II. ſeiner Conf. ſagt, dem Irrthum der lutheriſchen Rechtfertigungslehre auf die gleiche Weiſe entgegentreten, wie die Väter der Nicäniſchen Synode durch das Wort ὁμοούσιος die arianiſche Ketzerei unterdrückt haben. *Quod si justitia Dei*, ſetzt er hinzu, *ab omnibus recte intelligeretur, facile patiar, omitti vocabulum essentialis.* Ueber das abſolut Göttliche der Rechtfertigung drückt er ſich Conf. E. 3. (S. 38.) ſo aus: *Necesse est, ut sit Deus ipse. Nam si alius nos justificare posset, quam solus Deus, tum possemus, imo deberemus, in eundem etiam credere, quod quidem esset idololatria, et imputaretur nobis ea fides ad justitiam, quod esset absurdum, veniretque justitia ex abominabilissimo peccato, nempe ex idololatria.* Auf dieſelbe Weiſe argumentiren Athanaſius und Anſelm gegen eine Erlöſung durch einen bloßen Menſchen. Der erſtere ſagt Or. II. c. Ar. c. 16.: εἰ ἄνθρωπον γὰρ ἦν τοῦτο ποιῆσαι ἀπορητὸν ἦν. ἵνα

Lehre, daß Chriſtus nur nach ſeiner göttlichen Natur unſere Gerechtigkeit ſey, ausdrücklich als eine verwerfliche zu bezeichnen. Allein ſchon Oſiander ſelbſt hatte gegen die Vorausſezung proteſtirt, daß er die göttliche Natur von der menſchlichen trennen wolle [1]). In der That ſchrieb er der göttlichen Natur nichts zu, was nicht auch die übrigen lutheriſchen Theologen ihr zuſchreiben mußten, wenn ſie behaupteten, daß nur das Zuſammenſeyn der menſchlichen Natur mit der göttlichen dem Leiden Chriſti den abſoluten Werth gebe, welchen es für

---

μὴ ἄνθρωπον κύριον ἔχοντες, ἀνθρωπολάτραι γενώμεθα. der leztere Cur Deus homo I, 5.: *An non intelligis, quia quaecunque alia persona hominem a morte aeterna redimeret, ejus servus idem homo recte judicaretur?*

1) Conf. D. 4. (S. 31.): *Nemo hic cogitare debet, cum dicimus, verbum, hoc est divinam naturam, in Christo esse vitam nostram, quod ideo velimus naturam humanam separare et excludere, quasi nihil conferret ad hoc, ut per divinam ipsius naturam vivificemur. Absit hoc longe a nobis.* Nun führt Oſiander weiter aus, wie aus der göttlichen Natur nichts auf uns übergehen könnte, wenn wir nicht zuvor durch den Glauben und die Taufe dem myſtiſchen Leibe Chriſti, für welche Idee ſich Oſiander beſonders gern auf die Stelle Eph. 5, 30. berief, einverleibt worden wären, wenn alſo nicht die menſchliche Natur das Vermittelnde wäre. Vgl. Conf. M. 3. S. 93.: *Diserte et clare respondeo, quod secundum divinam suam naturam sit nostra justitia et non secundum humanam naturam, quamvis hanc divinam justitiam extra ejus humanam naturam non possumus invenire, consequi aut apprehendere, verum cum ipse per fidem in nobis habitat, tum affert suam justitiam, quae est ejus divina natura, secum in nos, quae deinde nobis etiam imputatur, ac si esset nostra propria, immo et donatur nobis manatque ex ipsius humana natura, tanquam ex capite, etiam in nos, tanquam ipsius membra.*

das Erlöſungswerk haben müſſe. Der vollkommene, alle Gerechtigkeit erfüllende Gehorſam, welchen Chriſtus durch ſeine menſchliche Natur leiſtete, lehrte auch Oſiander, war nur durch die göttliche und weſentliche Gerechtigkeit möglich, welche Gott ſelbſt iſt. Ohne dieſe Gerechtigkeit hätte die menſchliche Natur nichts vermocht [1]). Dadurch ſollte aber die menſchliche Natur auf keine Weiſe ausgeſchloſſen werden. Alles, was Chriſtus ſeiner göttlichen Natur nach iſt, hätte keine Beziehung auf die Menſchen, wenn nicht Chriſtus zugleich Menſch wäre, und als Menſch gewordener Sohn Gottes das Haupt des myſtiſchen Leibes, welchem die Glaubigen als ſeine Glieder, als Fleiſch von ſeinem Fleiſch, als Bein von ſeinem Bein, einverleibt ſeyn müſſen. Die menſchliche Seite der Per-

1) Doch drückt ſich Oſiander hierüber auch wieder etwas ſchwankend aus, und ſcheint die Nothwendigkeit des Göttlichen in Chriſtus nicht ſowohl auf die *satisfactio*, als vielmehr nur auf die *justificatio* in ſeinem Sinne zu beziehen. Er ſagt in Beziehung auf Joh. 14, 10. Matth. 26, 42.: *Quo dicto etiam testatur, quod divina Patris voluntas, quae etiam est Filii et Spiritus sancti voluntas, Deus ipse et Deo essentialis justitia, sit humanae suae naturae justitia, quae ipsum, ut pro nobis moreretur, nosque redimeret, movit, excitavit et impulit. Humana enim natura Christi sola sine divina et essentiali justitia hoc non effecisset.* Unter *hoc* kann hier nur das *mori pro nobis, nosque redimere* verſtanden werden. Gleichwohl aber fährt Oſiander ſo fort: *alioqui nihil fuisset necesse, ut Deus Filium suum sineret incarnari: potuisset enim alium justum hominem creare, qui non esset Deus, et nos tamen redimeret. Verum oportuit divinam et essentialem justitiam adesse. Et necesse est, ut ea justitia, quae Christum permovit ad obediendum et recte agendum, nos quoque permoveat. Nam certum est, hoc nullam aliam effecturam esse.* Conf. O. 2. (S. 109.)

son Christi bleibt daher immer die nothwendige Voraussetzung alles dessen, was Christus als die göttliche und wesentliche Gerechtigkeit wirkt. Zugegeben werden aber muß, daß, wie immer, so auch bei Osiander, das Menschliche in demselben Verhältniß zurücktritt, in welchem das Göttliche als das allein wirkende lebenskräftige Princip hervorgehoben wird, daß je mehr auf die innere Ergreifung der Gerechtigkeit Christi vermittelst des Glaubens alles Gewicht gelegt wird, das äussere geschichtlich Thatsächliche nur aus dem Gesichtspunkt eines dem Menschen noch äußerlich bleibenden Verhältnisses aufgefaßt werden kann, und daß ebendeßwegen auch der stellvertretende, sowohl thuende, als leidende Gehorsam Christi für ihn nicht die Bedeutung haben konnte, die er für die übrigen lutherischen Theologen hatte, obgleich auch er ihn als die nothwendige objektive Bedingung betrachten mußte, ohne deren Voraussetzung Christus nicht in ein wahrhaft lebendiges Verhältniß zu dem Menschen treten konnte. Je mehr aber auf diese Weise in seiner Theorie das äußerlich Thatsächliche in eine untergeordnete Bedeutung zurücktrat, desto weniger konnte er auch den durch den stellvertretenden Gehorsam vermittelten Akt der Sündenvergebung als das Wesentliche der Rechtfertigung betrachten. Da nach der lutherischen Theorie im Akte der Rechtfertigung Sündenvergebung soviel ist, als Nichtzurechnung der Sünde, und diese selbst so viel als Gerechterklärung, Gerechterklärung aber, nach Osianders Ansicht, nicht möglich ist ohne Gerechtmachung, das Princip der Gerechtmachung aber Christus ist, als die absolute Gerechtigkeit, so konnte er von diesem Standpunkte aus nicht das Negative dem Positiven vorangehen lassen, die Sündenvergebung der Inwohnung der Gerechtigkeit Christi, so daß jene als das Erste, wodurch der Mensch aus dem Verhältniß des Sünders heraustritt, das Wesentliche der Rechtfertigung ist, sondern das Positive der Inwohnung der wesentlichen Gerechtigkeit schloß von selbst und unmittelbar auch das Negative der Sün-

denvergebung in ſich [1]). Die Sünde verhält ſich, dem in der Concordienformel gebrauchten Ausdruck zufolge, zu der weſentlichen Gerechtigkeit Chriſti, wie der verſchwindende Waſſertropfen zu dem unendlichen Meer. Sagte aber nicht im Grunde die Concordienformel ſelbſt daſſelbe, wenn ſie davon ſprach, daß Chriſtus durch ſeinen abſolut vollkommenen Ge-

---

1) Am deutlichſten erhellt die Umſtellung, welche die hier in Betracht kommenden Momente durch das Poſitive des Oſiander'ſchen Rechtfertigungsbegriffs erhielten, aus folgender Stelle der Conf. P. 2. S. 115.: *Officium mediatoris est, ut nos per suam obedientiam, passionem, mortem et sanguinis effusionem, ab ira, maledicto, peccato, morte et inferno redimat, et remissionem peccatorum impetret. — Deinde debet curare, ut nobis evangelium annuncietur, nobisque per fidem, cum evangelio credimus, justitiam suam divinam, de qua hactenus tam multa dicta sunt, tanquam vestem induere, peccata nostra illa sua justitia tegere, nosque veluti sponsam eadem illa sua justitia ornare. Peccatum autem nulla alia re se tegi patitur, quam sola justitia Christi, id quod diligentissime est observandum. Postea, cum peccatum sit remissum, et tamen adhuc in nobis haereat, debet ipse obedientiam suam, qua legem adimplevit, nobis donare, ac pro nobis ponere, ne nobis imputetur, quod legem nondum possumus adimplere, sed adhuc quotidie peccamus et offendimus.* (Hier iſt deutlich zu ſehen, wie die *obedientia passiva* und *activa* vor der *justificatio* den Menſchen eigentlich nichts angeht, ſondern immer die *justificatio* ſchon zu ihrer Vorausſetzung haben muß, wenn ſie eine Beziehung auf den Menſchen haben ſoll, dann aber auch ihre nothwendige Stelle findet.) *Et tandem debet peccatum, quod haeret in nobis, per spiritum suum et mortem suam, in quam per baptismum plantati sumus, mortificare. Et licet peccatum in carne non penitus exstinguatur, quam diu vivimus, debet tamen nova vita in spiritu inchoata esse.*

horsam alle Sünden der Menschen bedecke, wenn sie auch gleich noch immer der Natur des Menschen wirklich anhängen [1])? Wie kann Christus die Sünden bedecken, wenn er nicht vor allem als der absolut vollkommene Gehorsam, als die absolute Gerechtigkeit, im Glauben ergriffen ist? Daß aber durch die Inwohnung Christi die Sünde aus dem Wesen des Menschen völlig verschwunden und vertilgt sey, behauptete auch Osiander nicht, er konnte sie mit den Verfassern der Concordienformel immer nur als das Negative, gegenüber dem Positiven, als ein immer erst noch verschwindendes Moment betrachten.

Das unmittelbare Einssein des Menschen mit Gott und Christus durch die Vermittlung des Glaubens ist der Grundbegriff der Osiander'schen Rechtfertigungstheorie. In dieser Hinsicht hat sie, indem sie von einer unmittelbaren, durch keinen vermittelnden Begriff erklärbaren, concreten, lebendigen Einheit des Göttlichen und Menschlichen ausgeht, in welcher alle einzelnen Momente schon enthalten sind, einen gewissen mystischen Charakter, und gehört in eine Reihe nicht blos mit der Idee des mystischen Körpers Christi, auf welche Tho-

---

1) F. C. S. 686.: *Quando docemus, quod per operationem Spiritus sancti regeneremur et justificemur, non ita accipiendum est, quod justificatis et renatis nulla prorsus injustitia post regenerationem substantiae ipsorum et conversationi adhaereat, sed quod Christus perfectissima obedientia sua omnia ipsorum peccata tegat, quae quidem in ipsa natura, in hac vita, adhuc infixa haerent.* In dem Begriffe der *regeneratio* nähert sich die Lehrweise der Concordienformel am meisten der Osiander'schen. *Cum homo per fidem, quam quidem solus Spiritus sanctus operatur, justificatur, id ipsum revera est quaedam regeneratio, quia ex filio irae fit filius Dei.* In diesem Sinne sey das Wort *regeneratio* in der Apologie öfters gebraucht.

mas von Aquinum die Erlöſung zurückführt, ſondern auch mit jener Anſicht der alten Kirchenlehrer, nach welcher durch die Verbindung des göttlichen Logos mit einem menſchlichen Individuum ein heiligendes und vergöttlichendes, die Verſöhnung des Menſchen mit Gott bewirkendes Element der ganzen menſchlichen Natur mitgetheilt worden iſt, unterſcheidet ſich aber dadurch ſehr weſentlich von allen ältern Anſichten dieſer Art, daß ſie, ganz gemäß dem ächt proteſtantiſchen Standpunkt, dieſe unmittelbare concrete Einheit nicht auf ihrer objektiven Seite (weder in der objektiven Thatſache der Menſchwerdung, noch in dem objektiven Einsſeyn Chriſti mit den Gliedern ſeines Leibs), ſondern auf der ſubjektiven, in dem Glauben im proteſtantiſchen Sinne auffaßt. Nehmen wir nun noch hinzu, in welche Verbindung Oſiander ſeine Lehre von der Perſon Chriſti mit ſeiner Lehre von dem göttlichen Ebenbilde ſetzte, ſo ſehen wir in ſeiner Rechtfertigungstheorie Ideen niedergelegt, durch welche Oſiander, wenn ſie auch gleich nur als dunkle Ahnung ſeinem Bewußtſeyn vorſchweben mochten, ſeiner Zeit weit vorgriff, Ideen, deren Entwicklung einen ſehr fruchtbaren Stoff für die weitere Ausbildung unſers Dogmas darbieten konnte. Das göttliche Ebenbild, nach welchem der Menſch geſchaffen worden iſt, iſt der Gottmenſch Chriſtus. Er iſt als die Subſtanz des fleiſchgewordenen Worts, d. h. ſofern das Wort, ehe es Fleiſch wurde, voraus ſchon dazu beſtimmt war, Fleiſch zu werden, das ſichtbare Bild des unſichtbaren Gottes. Adam iſt nun zwar nach dem Bilde Gottes geſchaffen worden, da aber Chriſtus damals noch nicht erſchienen war, ſo exiſtirte das göttliche Ebenbild nur ideell, bloße Idee konnte es jedoch nicht bleiben, hätte ſich die Idee nicht realiſirt, ſo wäre die Idee ſelbſt nur etwas unvollkommenes und unkräftiges geweſen. Hieraus folgerte Oſiander, daß die Menſchwerdung des Sohnes Gottes nicht durch die Sünde Adams bedingt war, daß er auch ohne den Sündenfall Menſch geworden wäre, weil es an ſich zum Weſen der

Idee gehört, sich zur Realität aufzuschließen. Auch Adam hätte das Bild Gottes, das nicht blos in einzelne herrliche Gaben gesetzt werden darf, sondern nur in dem ganzen, mit Gott verbundenen, Menschen sich darstellen konnte, nicht wahrhaft gehabt, wenn sich die Idee desselben in Christus nicht faktisch realisirt hätte [1]). Es läßt sich nicht verkennen, daß

---

1) Es gehört hieher die merkwürdige sehr selten gewordene Schrift Osianders: An Filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum? Item de imagine, Dei, quid sit? ex certis et evidentibus S. S. testimoniis, et non ex philosophicis et humanae rationis cogitationibus depromta explicatio. Monteregio Prussiae 1550. Man vgl, über diese Schrift Hartknoch a. a. O. S. 314. f. Salig a. a. O. S. 325. f. Schlüsselburg im Catal. haeret. Lib. VI. S. 48. f. Von den zehen Hauptargumenten Osianders mögen hier folgende angeführt werden: 1. *Si Filius Dei non debuisset fieri homo, Adam non fuisset ad imaginem Dei conditus.* 2. *Si Filius Dei non fuisset incarnandus, nisi Adam peccasset, Adam non in imagine Christi, sed Christus in imagine Adami esset factus,* 4. *Homines si non peccassent, non mansissent incolae et agricolae paradisi in omne aevum, sed tandem aliquando immutandi, et in coelum transferendi fuissent. Sed nullus terrenorum hominum hanc immutationem et translationem neque sibi neque aliis praestare potuisset. Ergo Filius Dei coelestis fuisset incarnandus, licet Adam non peccasset, ut hoc opus praestaret hominibus.* 6. *Si Filius Dei non fuisset incarnandus, nisi peccatum introlisset in mundum, nos atque adeo totum regnum Dei carere cogeremur rege nostro, idque in omnem aeternitatem,* 8. *Si Filius Dei non fuisset incarnandus, nisi homo peccasset, non posset illud mysterium in Christo et in ecclesia existere* (Eph. 5, 32.). 9. *Nisi Deus voluisset filium suum incarnari, nunquam de mundo condendo quicquam cogitasset. Sed Deus ante alia omnia filium suum incarnandum decrevit, ac propter ipsum re-*

dieſe Idee vom göttlichen Ebenbild mit der eigenthümlichen Rechtfertigungstheorie Oſianders in einem innern Zuſammenhang ſteht. Wie das Weſen der Rechtfertigung nach Oſiander darin beſteht, daß Gott und Menſch zur lebendigſten concreten Einheit ſich zuſammenſchließen, ſo iſt die Möglichkeit dieſes Zuſammenſchluſſes dadurch bedingt, daß Gott und Menſch an ſich Eins ſind, daß dieſe Einheit ſchon zur Idee des göttlichen Ebenbildes gehört, in welchem mit der Idee auch die vollkommene Realiſirung derſelben durch die Menſchwerdung Gottes an ſich ſchon geſetzt iſt, als ein nothwendiges Moment in der Reihe der göttlichen Offenbarungen, durch welche das Verhältniß Gottes zur Welt und Menſchheit beſtimmt wird. Wie alſo Gott in dem menſchgewordenen Sohn, ſofern er das Ebenbild Gottes iſt, und das Bild, nach welchem der Menſch geſchaffen iſt, die Idee ſeines Weſens realiſirt, und ſein eigenes Weſen an die Menſchheit mitgetheilt hat, ſo iſt der Gottmenſch das Princip, in welchem der Menſch zur abſoluten Einheit mit Gott verbunden wird, mit Gott ſich wieder zuſammenſchließt, wie er an ſich mit Gott Eins iſt. Unſtreitig iſt dieſe Oſiander'ſche Idee des Gott-

---

liquas creaturas universas fecit, nullam prorsus conditurus, nisi filius ejus esset incarnandus. Ergo fuisset haud dubie incarnatus, etiamsi nos non peccavissemus. Es iſt dieß dieſelbe Idee von dem Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen, welche ſchon bei einigen Kirchenlehrern der älteſten Zeit (namentlich Irenäus und Tertullian vgl. S. 39. f.), ſodann auch bei den Scholaſtikern (wenigſtens Thomas vgl. S. 267. f.) da und dort bedeutungsvoll hervortritt, bis ſie zuletzt von Schleiermacher und Hegel auf den adäquaten wiſſenſchaftlichen Ausdruck gebracht wurde, daß Chriſtus als Erlöſer die vollendete Schöpfung der menſchlichen Natur ſey, oder daß die göttliche Natur die Wahrheit der menſchlichen und die menſchliche die Wirklichkeit der göttlichen ſey.

menschen als der wesentlichen göttlichen Gerechtigkeit, welche Gott selbst ist, als des absoluten göttlichen Lebensprincips, eine lebendigere, als die der Concordienformel und der ihr folgenden lutherischen Theologen. Wird in Ansehung des Verhältnisses, in welches Christus im rechtfertigenden Glauben zum Menschen tritt, vor allem die Idee der von Christus in dem Verlaufe seines irdischen Lebens für die Menschen geleisteten obedientia passiva et activa festgehalten, so steht Christus immer noch in einem gewißen äußerlichen Verhältniß zu dem Menschen, man hält sich weit mehr an die empirisch gegebenen historischen Thatsachen, als an den über ihnen stehenden Christus selbst, in dessen absoluter Gerechtigkeit jene Thatsachen selbst erst ihre Einheit und Vollendung haben. Am auffallendsten zeigt sich dieß an dem Begriffe der obedientia activa in ihrem Unterschiede von der passiva. Daß Christus das Gesetz für die Menschen erfüllt habe, ist als historische Thatsache ein völlig unlebendiger und inhaltsleerer Begriff, welcher entweder immer wieder mit dem Begriffe der obedientia passiva zusammenfällt, und bei ihr vorausgesetzt werden muß, oder erst durch die Osiander'sche Idee zu einer reellern Bedeutung erhoben werden kann.

Wie Osiander noch ehe die Concordienformel den Unterschied des thuenden und leidenden Gehorsams hervorgehoben und näher bestimmt hatte, zwar nicht blos von einem stellvertretenden Leiden, sondern auch einer stellvertretenden Gesetzes-Erfüllung sprach, das Eine wie das Andere aber der höhern Idee der Gerechtigkeit Christi unterordnete, so unterschied auch schon Calvin eine doppelte Seite des Gehorsams, ohne sich entschließen zu können, die Einheit desselben in zwei neben einander stehende Hälften zu zertheilen. Frage man, wie Christus uns mit Gott versöhnt, und die Gott uns gnädig machende Gerechtigkeit erworben habe, so müsse im Allgemeinen gesagt werden, daß er dieß durch den ganzen Verlauf seines Gehorsams geleistet habe. Der Apostel Paulus

ſchreibe (Röm. 5, 16. Gal. 4, 4.) die Urſache unſerer Befreiung vom Geſetz dem ganzen Leben Chriſti zu, und Chriſtus ſelbſt habe ſeine Taufe für einen Akt der Gerechtigkeit erklärt, durch welchen er Gott Gehorſam leiſte (Matth. 3, 15.). Wenn aber gleich das Leben Chriſti als die Bezahlung des zu unſerer Befreiung nothwendigen Löſegelds anzuſehen ſey, ſo ſchreibe ſie doch die Schrift, wenn ſie die Art und Weiſe derſelben näher beſtimmen wolle, ganz beſonders dem Tode Chriſti zu. Der übrige Theil des Gehorſams, welchen er im Leben geleiſtet habe, ſey nicht auszuſchließen, ſchon deßwegen nicht, weil ja auch bei dem Tode die Hauptſache die freiwillige Uebernahme deſſelben geweſen ſey, die eigentliche Urſache der Erlöſung aber ſey der Tod [1]). Auf den Tod legte Calvin auch deßwegen das größte Gewicht, weil er ihn aus dem Geſichtspunkte der Satisfaction betrachtete. In dieſer Hinſicht erſchien ihm daher auch die Art des Todes als beſonders bedeutungsvoll. Weil wir dem göttlichen Gericht nicht entgehen konnten, habe Chriſtus von einem heidniſchen Rich-

---

1) Inst. chr. rel. II. 16, 5.: *In symbolo fidei, quod apostolicum vocant, optimo ordine statim a natalibus Christi fit transitus ad mortem et resurrectionem, ubi perfectae salutis summa consistit. Neque tamen excluditur reliqua pars obedientiae, qua defunctus est in vita, sicuti Paulus ab initio ad finem usque totam comprehendit* (Phil. 2, 7.). *Et sane in ipsa quoque (morte) primum gradum occupat voluntaria subjectio, quia ad justitiam nihil profuisset sacrificium sponte oblatum. — Illud quidem tenendum est, non potuisse rite Deo aliter litari, quam dum, proprio se affectu abdicans, Christus illius se arbitrio subjecit, totumque addixit. — Caeterum quia nonnisi in sacrificio et ablutione, quibus expiantur peccata, quietem reperiunt trepidae conscientiae, illuc merito dirigimur, et in morte Christi statuitur nobis vitae materia.*

ter verurtheilt werden müssen. Eine andere Todesart, bei welcher nicht dieselbe gerichtliche Form stattfand, würde auch den Charakter der Satisfaction nicht auf dieselbe Weise an sich getragen haben [1]). Davon aber, daß Christus, wie er für die Menschen die Strafen der Sünden erduldete, für sie auch das Gesetz habe erfüllen müssen, sagt Calvin nichts, er spricht immer nur von der Befreiung von dem Fluch des Gesetzes. Um so weniger konnte er sich daher veranlaßt sehen, die obedientia activa als einen integrirenden Theil der satisfaktorischen Funktion Christi von der obedientia passiva zu trennen. Die höchste Bedeutung des von Christus durch sein Leben geleisteten Gehorsams konnte er nur in dem natürlichen und nothwendigen Zusammenhang desselben mit sei-

1) A. a. O.: *Quia nos maledictio ex reatu manebat, ad coeleste Dei tribunal primo loco refertur damnatio coram praeside Judaeae Pontio Pilato, ut sciamus poenam, cui eramus obstricti, fuisse justo inflictam. Horribile Dei judicium effugere non poteramus, ut inde nos eriperet, Christus coram homine mortali, imo etiam scelesto et profano, damnari sustinuit. — Neque enim tollendae damnationis nostrae satis erat, quamlibet obire mortem, sed quo redemptioni nostrae satisfaceret, genus mortis deligendum fuit, in quo et damnationem ad se traducens, et piaculum in se recipiens, utroque nos liberaret. Si a latronibus jugulatus fuisset, vel tumultuarie caesus per seditionem vulgi, in ejusmodi morte nulla satisfactionis species extitisset. Verum ubi reus ad tribunal sistitur, testimoniis arguitur et premitur, ipsius judicis ore morti addicitur, his documentis intelligimus, ipsum personam sontis et malefici sustinere — neque sic tamen, quin justus simul ab ipso (Pilato) pronuncietur.* §. 6. *Ut justa expiatione defungeretur, animam suam — impendit — satisfactoriam peccati hostiam, in quam rejecta quodammodo macula et poena nobis desinat imputari.*

nem Leiden und Tode finden. So großes Gewicht aber Calvin auf die ſatisfaktoriſche Bedeutung des Todes Chriſti legte, ſo leitete er ſie doch ſo wenig aus der Idee der göttlichen Gerechtigkeit ab, daß man, einigen Andeutungen zufolge, eher annehmen könnte, er habe ſich die Nothwendigkeit der Satisfaction mehr ſubjektiv als objektiv begründet gedacht, und das Moment derſelben habe ihm mehr nur darin zu liegen geſchienen, daß ohne die Thatſache eines ſolchen Todes für die Menſchen die Befreiung von der Schuld und Strafe der Sünde nicht dieſelbe ſubjektive Realität gehabt haben würde [1]). Eine Satisfactionstheorie, wie die der Concordienformel, konnte die Nothwendigkeit nicht blos der Satisfaction, ſondern der Menſchwerdung Chriſti überhaupt nur durch die Idee der göttlichen Gerechtigkeit begründen. Das Höchſte, wozu ſie ſich erhebt, iſt der aus der Idee der Gerechtigkeit abgeleitete Grundſatz, daß die Strafe der Sünde ohne ein adäquates Aquivalent nicht aufgehoben werden könne. Dagegen unterſcheiden ſich nun von den auf dem Standpunkt der Concordienformel ſtehenden lutheriſchen Theologen Oſiander und Calvin ſehr weſentlich dadurch, daß ſie das Verhältniß Gottes zu dem Menſchen nicht blos, wie dieſe, aus dem Geſichtspunkt der ſtrafenden und genugthuenden Gerechtigkeit

---

1) Vgl. die S. 332. angeführte Stelle am Ende, und §. 6.: *Haec nostra absolutio est, quod in caput Filii Dei translatus est reatus, qui nos tenebat poenae obnoxios. Nam haec compensatio inprimis tenenda est, ne trepidemus atque anxii simus tota vita, ac si nobis instaret justa Dei ultio, quam in se transtulit Dei Filius.* §. 7. *Peccati vim abolevit Pater, quum in Christi carnem translata fuit ejus maledictio. Indicatur itaque hac voce, Christum Patri fuisse in morte pro victima satisfactoria immolatum, ut peracta per ejus sacrificium litatione iram horrere desinamus.*

auffaſſen [1]), was immer nur auf den negativen Begriff eines Erlöſers von der Schuld und Strafe führt, ſondern Chriſtus als den höchſten Vermittler betrachten, durch welchen das abſolute Weſen Gottes an die Menſchen mitgetheilt wird. Chriſtus mußte nach der Anſicht dieſer Theologen Menſch werden, nicht blos, weil ohne das Leiden eines Gottmenſchen der göttlichen Gerechtigkeit nicht genuggethan werden kann, ſondern weil überhaupt ohne die Vermittlung eines Gottmenſchen kein lebendiges Verhältniß zwiſchen Gott und den Menſchen, oder den geiſtigen Weſen überhaupt, gedacht werden kann. Wie in dieſem Sinne Oſiander die Fleiſchwerdung des göttlichen Worts, nicht blos durch den Sündenfall des Men-

---

1) Auch dadurch unterſcheidet ſich der Standpunkt Calvins von dem der lutheriſchen Theologen, daß er nicht überſah, wie der Gerechtigkeits-Proceß, auf welchem das Werk der Erlöſung beruhte, doch immer wieder die göttliche Gnade zu ſeiner nothwendigen Vorausſetzung hatte. *Equidem fateor*, ſagt Calvin Inst. rel. chr. II. 17, 1., *si quis simpliciter et per se Christum opponere vellet judicio Dei, non fore merito locum, quia non reperietur in homine dignitas, quae possit Deum promereri. — Quum de Christi merito agitur, non statuitur in eo principium, sed conscendimus ad Dei ordinationem, quae prima caussa est, quia mero beneplacito mediatorem statuit, qui nobis salutem acquireret. Atque ita inscite opponitur Christi meritum misericordiae Dei.* Die lutheriſchen Theologen konnten dieß unmöglich verkennen, wenn aber gleichwohl Quenſtedt Theol. did. polem. S. 420. auf die Behauptung Calvins, daß hier an ſich von keinem *meritum Christi* die Rede ſeyn könne, erwiedert: *unde meritum ejus non esse ἀναξιον, seu aequivalens offensae poenisque promeritis ultro consequitur*, ſo iſt hieraus zu ſehen, daß ſich die lutheriſchen Theologen auf ihrem Standpunkt von einer einſeitigen Hervorhebung der Idee der Gerechtigkeit nicht frei zu halten wußten.

ſchen bedingt ſeyn laſſen wollte, ſo behauptete auch Calvin, daß auch abgeſehen von dem tiefen Verderben, in welches der Menſch durch die Sünde verſunken war, der Menſch ohne einen Mittler nicht zur Einheit mit Gott hätte kommen können, daß der Sohn Gottes Menſch werden mußte, damit Gott und Menſch in ihm ſich zur Einheit zuſammenſchließen, daß auch ein Engel nicht hätte der Erlöſer der Menſchen werden können, weil auch die Engel ein Haupt nöthig haben, durch das ſie in der Einheit mit Gott erhalten werden [1]). Wir

---

1) Inst. chr. rel. II. 12, 1.: *De necessitate si quaeritur* (daß der Erlöſer der Gottmenſch war), *non simplex quidem, ut vulgo loquuntur, vel absoluta fuit, sed manavit ex coelesti decreto, unde pendebat hominum salus.* Dieß ſcheint die Idee der Nothwendigkeit auszuſchließen, außer ſofern das *decretum* ſelbſt wieder durch eine göttliche Nothwendigkeit bedingt gedacht werden kann. *Caeterum, quod nobis optimum erat, statuit clementissimus Pater. Quum enim iniquitates nostrae quasi interjecta inter nos et ipsum nube nos a regno coelorum alienassent, nemo nisi qui ad eum pertingeret, pacis restituendae interpres esse poterat. Quis autem pertigisset? — Angelorum aliquis? Sed enim illi quoque opus habebant capite, per cujus nexum solide et indistracte Deo suo cohaererent. Quid igitur? deplorata certe res erat, nisi majestas ipsa Dei ad nos descenderet, quando adscendere nostrum non erat. Ita Filium Dei fieri nobis Immanuel oportuit, id est nobiscum Deum, et hac quidem lege, ut mutua conjunctione ejus divinitas et hominum natura inter se coalescerent, alioqui nec satis propinqua vicinitas, nec affinitas satis firma. — Quamvis ab omni labe integer stetisset homo, humilior tamen ejus erat conditio, quam ut sine mediatore ad Deum penetraret. Quid ergo exitiali ruina in mortem et inferos demersus, foedatus tot maculis, corruptione sua foetidus, denique obrutus omni maledictione?* Der Mittler ſollte die Menſchen zu Kindern

werden dadurch in den Zusammenhang einer Betrachtungsweise hineingestellt, die nicht zufrieden, bei dem empirisch Gegebenen stehen zu bleiben, den historischen Christus unter die Idee des Absoluten stellt, und die Beziehung des Endlichen zum Absoluten sich nicht anders, als durch die Vermittlung eines Princips denken kann, das dem Einen so nahe steht, wie dem Andern. Darum hatte auch für Calvin, wie für Osiander die Idee, daß Christus das Haupt des Körpers sey, welchem wir als Glieder einverleibt seyen, die größte Wichtigkeit, nur hob er zugleich mit größerem Nachdruck als Osiander hervor, wie alles Göttliche, das der Menschheit durch den Erlöser zufließt, durch die menschliche Natur desselben vermittelt wird. Darum ist ihm, worauf er immer wieder zurückkommt, das Fleisch, oder die Menschheit Christi, die nächste Quelle alles geistigen Lebens, welche selbst den in die ganze Menschheit sich ergießenden Lebensstrom aus dem verborgenen Quell der Gottheit in sich aufgenommen hat [1]).

Gottes machen. *Quis hoc poterat, nisi filius Dei fieret idem filius hominis, et sic nostrum acciperet, ut transferret ad nos suum, et quod suum erat, nostrum faceret gratia?* Nun erst folgt bei Calvin noch das Moment der Satisfaction, Gott wurde Mensch, *ut carnem nostram in satisfactionis pretium justo Dei judicio sisteret, ac in eadem carne poenam, quam meriti eramus, persolveret. Quum denique mortem nec solus Deus sentire, nec solus homo superare posset, humanam naturam cum divina sociavit, ut alterius imbecillitatem morti subjiceret ad expianda peccata, alterius virtute luctam cum morte suscipiens nobis victoriam acquireret.*

1) Vgl. Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis Calv. Opp. T. VIII. S. 658.: *Carnem Christi sine ullis ambagibus fatemur esse vivificam, non tantum quia semel in ea parta nobis salus est* (nicht blos in dem äußerlichen Sinn, in welchem die lutherische Rechtfertigungstheorie den thuenden und leidenden Gehorsam zu ih-

Wie nach Oſiander der Menſch gerechtfertigt wird, wenn er durch den Glauben Chriſtus, die weſentliche Gerechtigkeit, als das gerecht und lebendig machende Princip in ſich aufnimmt, ſo iſt für Calvin das höchſte Moment die Einigung des Glaubigen mit der Subſtanz des Leibes und Blutes Chriſti, ſofern von dem Fleiſche Chriſti, d. h. ſeiner mit der Gottheit verbundenen Menſchheit alle göttliche Lebenskraft ausgeht. Calvin hat die Idee dieſes höchſten unmittelbaren Einswerdens des Menſchen mit Chriſtus in die engſte Verbindung mit ſeiner Lehre vom Abendmahl geſetzt, ſie iſt jedoch mit derſelben keineswegs ſo eng verbunden, daß ſie nicht auch eine von ihr unabhängige Bedeutung hätte [1]).

---

rer Vorausſetzung hat), *sed quia nunc, cum sacra unitate cum Christo coalescimus, eadem illa caro vitam in nos spirat, vel ut brevius dicam, quia arcana Spiritus sancti virtute in corpus Christi insiti communem habemus cum ipso vitam. Nam ex abscondito Deitatis fonte in Christi carnem mirabiliter infusa est vita, ut inde ad nos flueret. — Quod nos sibi conjungens non modo vitam suam nobis instillat, sed etiam unum nobiscum efficitur, sicut ipse unus est cum patre, sublimius captu nostro mysterium esse, concedimus.*

1) Man begreift in der That die ſo heftige Polemik Calvin's gegen Oſiander nicht recht, da doch beide in dem Hauptpunkte einander ſo nahe ſtehen. Man vgl. Inst. chr. rel. III. 11, 5.: *Osiander monstrum nescio quod essentialis justitiae invenit — haec speculatio merae est jejunaeque curiositatis. — Conceperat vir ille quiddam affine Manichaeis, ut essentiam Dei in homines transfundere appeteret. — Dicit, nos unum esse cum Christo. Fatemur: interea negamus, misceri Christi essentiam cum nostra. Deinde perperam hoc principium trahi dicimus ad illas ejus praestigias, Christum nobis esse justitiam, quia Deus est aeternus, fons justitiae, ipsaque Dei justitia. — Dilucide exprimit, se non ea justitia contentum, quae*

Schon die Vergleichung mit der der Zeit nach vorangehenden Lehrweiſe Oſianders und Calvins läßt die Lehre der

---

nobis obedientia et sacrificio mortis Christi parta est (war Calvin ſelbſt mit dieſer *justitia* zufrieden, nach der zuvor aus der Def. angeführten Stelle?), *fingere nos substantialiter in Deo justos esse, tam essentia, quam qualitate infusa. Haec enim ratio est, cur tam vehementer contendat, non solum Christum, sed Patrem et Spiritum in nobis habitare. Quod etsi verum esse fateor, perverse tamen ab eo torqueri dico.* Als Hauptvorwurf wird immer wiederholt: *Substantialem mixtionem ingerit, qua Deus se in nos transfundens, quasi partem sui faciat. Nam virtute Spiritus sancti fieri, ut coalescamus cum Christo, nobisque sit caput et nos ejus membra, fere pro nihilo ducit, nisi ejus essentia nobis misceatur. Sed in Patre et Spiritu apertius, ut dixi, prodit, quid sentiat: nempe justificari nos non sola mediatoris gratia, nec in ejus persona justitiam simpliciter vel solide nobis offerri, sed nos fieri justitiae divinae consortes, dum essentialiter nobis unitur Deus.* Der ganze Vorwurf beruht, wie zu ſehen iſt, auf dem Begriff der *essentia Dei*, und darauf ob dieſelbe mitgetheilt werden könne. Calvin hielt ſie nicht für mittheilbar, deßwegen erſchien ihm Oſianders Lehre als verwerflicher Pantheismus. Iſt denn aber ein ſo großer Unterſchied zwiſchen dem göttlichen Leben, das auch Calvin von Gott ausfließen läßt, und der nach Oſiander mitgetheilten göttlichen *essentia?* Da die Calvin'ſche Kritik der Oſiander'ſchen Lehre unſtreitig das Gründlichſte enthält, was gegen ſie geltend gemacht worden iſt, ſo mögen hier die wichtigſten Punkte angeführt werden. Calvin gibt zu (a. a. O. §. 6.), daß uns in Chriſtus Gerechtigkeit und Heiligung zugleich und zuſammen ertheilt werden, daß Gott denen, die er in ſeine Gnade aufnimmt, auch dem Geiſt der Kindſchaft ſchenkt, durch deſſen Kraft er ſie nach ſeinem Bilde umbildet. Aber, erwiedert er, *si solis claritas non potest a calore separari, an ideo dicemus luce calefieri terram,*

Concordienformel in Anſehung des Hauptbegriffs, der ihr eigenthümlich iſt, in keinem ſehr günſtigen Licht erſcheinen, ehe

---

calore vero illustrari? Hac similitudine nihil ad rem praesentem magis accommodum: ,ol calore suo terram vegetat et foecundat, radiis suis illustrat et illuminat, hic mutua est ac individua connexio, transferre tamen, quod unius peculiare est ad alterum, ratio ipsa prohibet. In hac duplicis gratiae confusione, quam obtrudit Osiander, similis est absurditas, quia enim re ipsa ad colendam justitiam renovat Deus, quos pro justis gratis censet, illud regenerationis donum miscet cum hac gratuita acceptatione, unumque et idem esse contendit. Oſiander begreift allerdings in ſeinem Begriff der Gerechtigkeit ſowohl die Sündenvergebung, als die Heiligung. So wenig es aber ungereimt iſt, die erleuchtende und erwärmende Kraft der Sonne in dem Einen Begriff des Lichts zuſammenzufaſſen, ebenſo wenig kann Oſiander an ſich deßwegen getadelt werden, daß er für jene beiden Begriffe den Ausdruck Gerechtigkeit in dem poſitiven Sinne, welchen er damit verband, gebraucht. Ob ſein Sprachgebrauch auch ſo ſchriftgemäß iſt, wie er glaubte, iſt eine andere Frage, allein er hielt ja den Begriff einer bloßen Gerechterklärung für einen unlogiſchen, und darum auch nicht ſchriftgemäßen. Calvin beſtreitet weiter den Oſiander'ſchen Satz: *(Christum) respectu divinae naturae, non humanae, factum nobis esse justitiam* (a. a. O. §. 8.). Gelte dieß nur von der Gottheit, ſo müſſe es ebenſo auch vom Vater und dem Geiſt geſagt werden, da die Gerechtigkeit des Einen auch die des Andern ſey, dann könne aber überhaupt nicht geſagt werden, daß er es geworden ſey, da er es von Natur und von Ewigkeit ſey. *Hinc colligo, Christum esse factum justitiam, quando servi speciem induit, secundo nos justificare, quatenus obsequentem se Patri praebuit, ac proinde non secundum divinam naturam hoc nobis praestare, sed pro dispensationis sibi injunctae ratione. Etsi enim solus Deus fons est justitiae, nec aliter quam ejus*

wir jedoch weiter unterſuchen, wie die Idee des thuenden Gehorſams, um welche es ſich hauptſächlich handeln mußte, zu

---

participatione sumus justi, quia tamen infelici dissidio ab ejus justitia alienati sumus, necesse est descendere ad hoc inferius remedium, ut nos Christus mortis et resurrectionis suae virtute justificet. Oſiander läugnete dieß nicht, betrachtete es aber als die Vorausſetzung ſeiner Theorie, und führte daher die Rechtfertigung durch den Glauben auf das Göttliche in Chriſtus als ihr höchſtes Princip zurück. Die Differenz gleicht ſich daher, wie Calvin ſelbſt zugeben muß, in dieſem Punkte im Folgenden wieder aus, wo Calvin ſich auf die Sakramente beruft, *quae etsi fidem nostram ad totum Christum, non dimidium, dirigunt, simul tamen justitiae et salutis materiam in ejus carne residere docent, non quod a se ipso justificet aut vivificet merus homo, sed quia Deo placuit, quod in se absconditum et incomprehensibile erat, in mediatore palam facere. Unde soleo dicere, Christum esse nobis quasi expositum fontem, unde hauriamus, quod alioqui sine fructu lateret in occulta illa et profunda scaturigine, quae in mediatoris persona ad nos emergit. Hoc modo et sensu non inficior, Christum, ut est Deus et homo, nos justificare, commune esse hoc etiam opus Patris et Spiritus sancti, denique justitiam, cujus nos consortes facit Deus, aeternam esse aeterni Dei justitiam* (vergl. §. 12.: *Distinguimus, quomodo ad nos perveniat justitia Dei, ut ea fruamur — neque negamus, quod nobis in Christo palam est exhibitum, ab arcana Dei et gratia et virtute manare, neque de eo pugnamus, quin justitia, quam nobis Christus confert, justitia Dei sit, quae ab eo proficiscitur, sed constanter illud tenemus, nobis tn morte et resurrectione Christi esse justitiam et vitam).* Hier wird demnach die *justitia* auch von Calvin in demſelben poſitiven Sinne genommen, in welchem ſie Oſiander nahm. In demſelben Sinne fährt Calvin fort a. a. O. §. 10.: *Conjunctio igitur illa capitis et mem-*

dem weiter ſich entwickelnden dogmatiſchen Bewußtſeyn der Zeit ſich verhielt, müſſen wir hier noch darauf Rückſicht neh-

---

brorum, habitatio Christi in cordibus nostris, mystica denique unio a nobis in summo gradu statuitur, ut Christus, noster factus, donorum, quibus praeditus est, nos faciat consortes. Non ergo, cum extra nos procul speculamur, ut nobis imputetur ejus justitia, sed quia ipsum induimus, et insiti sumus in ejus corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est, ideo justitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur. Ita refellitur Osiandri calumnia, fidem a nobis censeri justitiam — sed Osiander, hac spirituali conjunctione spreta, crassam mixturam Christi cum fidelibus urget, atque ideo Zwinglianos odiose nominat, quicunque non subscribunt fanatico errori de essentiali justitia, quia non sentiant Christum in coena substantialiter comedi. — Quod ergo essentialem justitiam et essentialem Christi habitationem tam importune exigit, huc spectat primum, ut crassa mixtura se Deus in nos transfundat, sicuti in coena carnalis manducatio ab ipso fingitur, deinde ut justitiam suam nobis inspiret, qua realiter simus cum ipso justi. Bemerkenswerth iſt beſonders noch, was Calvin in Betreff des von Oſiander verworfenen Imputationsbegriffs erinnert (§. 11.): *Excipit Osiander, contumeliosum hoc fore Deo, et naturae ejus contrarium, si justificet, qui re ipsa impii manent. Atqui tenendum memoria est, quod jam dixi, non separari justificandi gratiam a regeneratione, licet res sint distinctae. Sed quia experientia plus satis notum est, manere semper in justis reliquias peccati, necesse est, longe aliter justificari, quam reformantur in vitae novitatem. Nam hoc secundum sic inchoat Deus in electis suis, totoque vitae curriculo paulatim et interdum lente in eo progreditur, ut semper obnoxii sint apud ejus tribunal mortis judicio. Justificat autem non ex parte, sed ut libere, quasi Christi puritate induti, in coelis compareant. Neque enim conscientias pacaret ali-*

men, in welches Verhältniß sich die in der Concordienformel zu ihrer bestimmtern Entwicklung gekommene Lehre der pro-

---

qua justitiae portio, donec statutum sit, nos Deo placere, quia sine exceptione justi coram ipso sumus. Unde sequitur perverti et funditus everti justificationis doctrinam, ubi animis injicitur dubitatio, concutitur fiducia salutis, libera et intrepida invocatio remoram patitur, imo ubi non stabilitur quies et tranquillitas cum spirituali gaudio (dieses subjektive Moment war für Calvin immer das wichtigste). Auch Osiander konnte sich demnach des Imputationsbegriffs nicht ganz entschlagen, und es konnte ihm mit Recht die Alternative entgegengehalten werden: Entweder ist der Gerechtfertigte, solange er von der Sünde noch nicht völlig frei ist, nicht wahrhaft gerechtfertigt, oder wenn er wahrhaft gerechtfertigt ist, ist die Rechtfertigung keine Gerechtmachung, sondern eine Gerechterklärung. Hängt nun für den Menschen alles an der Gewißheit der Rechtfertigung, so kann sie in ihrem vollen Sinn nur auf den Begriff der Imputation gegründet werden. Allein die Osiander'sche Rechtfertigungstheorie wird dadurch nicht widerlegt und aufgehoben, sondern nur ergänzt und berichtigt. Auch hier erscheint demnach die Differenz zwischen Calvin und Osiander nicht als eine unausgleichbare. Was aber den obigen Vorwurf der Vermengung des Menschen mit dem Wesen Gottes betrifft, so ist der Unterschied zwischen Calvin und Osiander näher so zu bestimmen. Calvin betrachtet durchaus den Geist als das Vermittelnde der mystischen Einigung der Glaubigen mit Christus. *Spiritu suo,* sagt er in seiner ersten Vertheidigungsschrift des Cons. Tig. *in nobis habitans in coelum ad se ita nos attollit, ut vivificum carnis suae vigorem in nos transfundat, non secus ac vitali solis calore per radios vegetamur.* Hiemit vergleiche man folgende Stelle Osianders in dessen Refutatio einer Schrift Melanchthons vom J. 1552. F. 2.: „Was mag er (Melanchthon) denn wohl meinen, mit dem Wörtlein Geist? Ich selber halte dafür, er meine, daß Christus durch seinen heiligen

teſtantiſch-lutheriſchen Kirche zu der Lehre der katholiſchen Kirche ſetzte? Je einiger beide Theile in dem Ausgangspunkte ihrer Theorien ſind, deſto weniger dürfen die Divergenzpunkte, die bei einer ſo wichtigen Lehre nicht fehlen können, überſehen werden.

Daß das Leiden oder Verdienſt Chriſti einen objektiven unendlichen Werth habe, iſt die gemeinſame Lehre der Proteſtanten und Katholiken. Könnte man etwa denken, je entſchiedener ſich der proteſtantiſch-lutheriſche Lehrbegriff für die thomiſtiſche Vorſtellung erklärte, deſto mehr werde ſich nun auch der katholiſche, bei dem immer noch fortdauernden Schwanken zwiſchen der thomiſtiſchen und ſcotiſtiſchen Lehrweiſe, zu der letztern als der entgegengeſetzten hingeneigt haben, ſo geſchah dieß nicht nur nicht, ſondern es fand eher das Gegentheil ſtatt. Da die tridentiner Synode nach ihrer Weiſe ſich auf die Differenz der Thomiſten und Scotiſten in dieſem Punkte nicht eingelaſſen hatte [1]), ſo blieb die Lehrweiſe der beiden

---

Geiſt in uns wirke, doch alſo, daß ſie beide im Himmel bleiben, wie die Sonne im Acker und Garten wirkt, und hält alſo den Geiſt, durch den Chriſtus in uns ſeyn ſoll, für nichts anders, denn die Würkung des Geiſtes. — „Da haſtu, ſag' ich, ſein ganze philoſophiſche, ſophiſtiſche und fleiſchliche *Theologiam* recht gecontrafeiet." Wer den Geiſt habe, bemerkt Oſiander, habe auch Chriſtus ſelbſt, wo der Geiſt ſey, ſey auch die Eine untrennbare Trinität, Chriſtus bewirke nicht blos eine geſchaffene Gerechtigkeit, und ein geſchaffenes Leben, ſondern er ſey weſentlich unſere Gerechtigkeit und unſer Leben. Der Geiſt iſt alſo nach beiden das Vermittelnde des Verhältniſſes zwiſchen Gott und dem Menſchen, während aber auch Calvin unter dem Geiſt nur die Wirkſamkeit des Geiſtes verſteht, glaubt Oſiander der Realität des Geiſtes nicht gewiß zu ſeyn, wenn er nicht von den Wirkungen des Geiſtes zum Geiſte ſelbſt aufſteigt.

1) Die Synode ſprach ſich hierüber nur ſo aus Sess. VI. cap. 7.:

Schulen auch ferner frei, der größere und bedeutendere Theil der katholischen Theologen gehörte jedoch zur thomistischen Partei [1]) und selbst Robert Bellarmin, der berühmte Verfechter des katholischen Dogma's gegen die neuen Häretiker, fand hier keinen besondern Anlaß zu einer Controverse. Er gründet, wie die protestantisch-lutherischen Theologen, die Nothwendigkeit einer unendlichen Gerechtigkeit zur Satisfaction auf die Unendlichkeit der durch die Sünde Gott zugefügten Beleidigung, und die Unendlichkeit der Gerechtigkeit Christi auf die Person des Gottmenschen, welche, wenn auch der Gehorsam, das Leiden und der Tod Christi an sich nur etwas Endliches seyen, gleichwohl demselben einen unendlichen, dem strengen Begriff der Gerechtigkeit entsprechenden Werth zur Versöhnung der Sünden der ganzen Welt ertheile [2]).

Meritoria (causa justificationis) est dilectissimus Dei unigenitus Dominus noster Jesus Christus, qui cum essemus inimici, per nimiam caritatem, qua dilexit nos sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit.

1) Man vgl. die oben S. 17. genannte Dissertation Cotta's S. 125., wo neben den Scotisten Jac. Almanius, Joh. Medina, Joh. de Lugo, Frassenius und Henno (welche beide letztern die scotistische Vorstellung der thomistischen näher zu bringen suchten) als Thomisten aufgeführt werden die Jesuiten Franziscus Suarez, Gabriel Vasquez, Gregorius de Valentia, Adam Tanner, Roderius de Arriaga, Dominicus a Soto, Franz. Didacus Alvarez, Vinc. Lud. Gotti und Honoratus Tournely, ein Theologe der Sorbonne.

2) Bellarmin kommt im dritten Theil seiner Disput. De Justific. Lib. II. cap. V. aus Veranlassung der Osiander'schen Lehre, daß die justitia Dei essentialis ac divina die causa formalis der justificatio sey, und des Osiander'schen Arguments: *Deus non acceptat ullam justitiam, nisi suam*, auf diesen Punkt und bemerkt: *Quod attinet ad argumentum illud de acceptatione justitiae vel acceptare justi-*

Von dieſem Punkte der Uebereinſtimmung aus trennen ſich nun aber beide Theile in folgenden Punkten [1]):

tiam est acceptare satisfactionem pro peccato, vel est approbare justitiam alicujus tanquam veram et solidam, non simulatam et apparentem. Priore modo non acceptat quidem Deus in veram satisfactionem pro peccato nisi justitiam infinitam, quoniam peccatum offensa est infinita, sed ut aliqua justitia sit infinita, id est infiniti pretii et valoris, non est necesse, ut sit justitia Dei essentialis, sed satis est, ut sit justitia personae infinitae, qualis est Christus Deus et homo. Itaque obedientia, passio et mors filii Dei, quamvis in se et essentialiter fuerit creata et finita, tamen ratione personae obedientis, patientis et morientis infinita fuit, et ex vero justitiae rigore propitiatio fuit pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi. Posteriore modo acceptat Deus non solum justitiam infinitam, sed etiam finitam, modo vera sit justitia non fucata. Dieſe Unterſcheidung des an ſich endlichen Werths des Leidens Chriſti und des unendlichen mit Rückſicht auf die Perſon des Gottmenſchen neigt ſich doch wieder auf die ſcotiſtiſche Seite hin. Man vgl. auch De justif. Lib. V. cap. 12.: *Certum est, opera Christi fuisse infiniti pretii, quandoquidem propitiatio fuerunt pro peccatis totius mundi, et copiosa fuit apud eum redemtio, igitur dignitas personae plurimum confert ad valorem meritt. Et confirmatur haec ratio, nam de Christo nullus Catholicus negare audebit, quin ejus merita fuerint maximi pretii propter dignitatem personae. Nam (ut alia omittam) extat epistola decretalis Clementis VI., quae incipit Unigenitus, in qua docemur, guttam unam sanguinis Christi propter infinitam personae dignitatem ad totius mundi redemptionem sufficere potuisse.* Auch hier iſt der Ausdruck ſehr ſchwankend und unbeſtimmt.

1) Man vgl. über dieſe Differenzpunkte beſonders Gerhard Loci theol. Loc. XVII. Cap. II. §. 54. f.

1. Nach der Lehre der katholischen Kirche ist Christus Mittler nur nach seiner menschlichen Natur. Bellarmin stellt [1]) als die allgemein katholische Lehre den Protestanten entgegen, daß, wenn auch das die Werke des Mittleramts verrichtende Subjekt sowohl Gott als Mensch gewesen sey, doch das Princip, durch welches er diese Werke verrichtete, nicht die göttliche, sondern nur die menschliche Natur gewesen sey. Wie die katholischen Theologen überhaupt eine **communicatio idiomatum**, wie sie die lutherischen hauptsächlich auch im Zusammenhang mit ihrer Satisfactionslehre lehrten, nie annahmen, so differirten sie auch hierin von ihnen. Schwer aber ist es, den eigentlichen Differenzpunkt genauer zu bestimmen. Denn auch die bekannte Lehre des Franziscus Stancarus wird von Bellarmin, obgleich er sie milder beurtheilt, wegen ihres offenbaren Nestorianismus verworfen. Habe die menschliche Natur allein die satisfactorischen Werke verrichtet, so habe sie auch für sich existirt, und es sey somit auch ein vom göttlichen Subjekt verschiedenes Subjekt gewesen. Soll demnach die Theilnahme der göttlichen Natur an dem Werke der Satisfaction nicht schlechthin ausgeschlossen werden, wie kann demungeachtet der protestantische Lehrsatz, daß Christus nach seinen beiden Naturen das Mittleramt verrichtet habe, verworfen werden? Und wie kann, wie von den protestantischen Theologen mit Recht erinnert worden ist, von einem unendlichen Werth des Gehorsams und Leidens Christi die Rede seyn, wenn nur die menschliche Natur dabei thätig war, die göttliche aber, in deren Theilnahme jener unendliche Werth allein seinen Grund haben kann, schlechthin davon ausgeschlossen wird [2])? Auch in dieser Beziehung scheint demnach doch die

---

1) Disp. T. I. De Christo L. V. de mediatore et ejus merito c. I.

2) Vgl. Gerhard a. a. O.: *Quomodo obedientia et satisfactio Christi erit infiniti meriti, cum finita substantia*

dem protestantischen Lehrbegriff am meisten entgegengesetzte scotistische Lehrweise das Uebergewicht zu erhalten.

2. Die Protestanten glaubten, um den Begriff einer äquivalenten Satisfaction so genau als möglich zu bestimmen, annehmen zu müssen, daß Christus auch die Strafen der Hölle erduldet habe. Je schwankender aber den Katholiken der Begriff des satisfactorischen Leidens durch die Beschränkung desselben auf die menschliche Natur werden mußte, desto weniger konnte ihnen eine solche Bestimmung zusagen. Bellarmin erklärte sie daher für eine neue unerhörte Ketzerei, die Protestanten aber beharrten darauf, daß ohne sie auch keine vollkommene Satisfaction gedacht werden könne [1]).

---

infiniti effectus per se et ex se causa esse non possit? Das Hauptargument Bellarmins ist a. a. O. cap. 5.: Wenn Christus nach beiden Naturen Mittler ist, so ist er es entweder nach beiden Naturen zugleich, oder nach jeder derselben besonders. Er ist es aber nicht *secundum utramque naturam simul, Christus enim secundum utramque naturam, simul sumtam, distat quidem a ceteris hominibus, et etiam a Deo patre et Spiritu, at non distat a Deo Filio nec persona nec natura, et tamen etiam ab illo distare debet, cum et ipse sit pars offensa, ad cujus placationem mediatore opus sit* (daß Christus sich selbst genuggethan habe, nahmen die Protestanten an, indem sie als das Objekt, welchem die Satisfaction geleistet worden sey, den dreieinigen Gott betrachteten. *Nec valet hic*, bemerkt Quenstedt a. a. O. S. 326. *vetus coccysmus, quod nemo sibi possit satisfacere, vel respectu suimet mediare). Quod autem non sit Christus mediator secundum utramque seorsim, patet, quia non secundam divinam naturam seorsim acceptam, cum illa sit pars offensa, et secundam illam nihil distet Christus a Deo. Restat ergo, ut solum secundum humanam naturam sit mediator.*

1) Gerhard a. a. O.: *Quomodo enim peccata nostra vere in se suscepisset ac perfectam satisfactionem praestitis-*

3. Auch darüber waren beide Theile verſchiedener Meinung, ob Chriſtus ſich ſelbſt etwas verdient habe. Die katholiſchen Theologen hatten nach dem Vorgang der Scholaſtiker kein Bedenken, zu behaupten, daß ſich Chriſtus außer demjenigen, was er uns erworben, ſich ſelbſt die Verherrlichung ſeines Leibes und die Erhöhung ſeines Namens verdient habe. Die Proteſtanten dagegen glaubten dieß nicht zugeben zu dürfen, was Chriſtus verdient hatte, ſollte er nur uns, nicht ſich ſelbſt, verdient haben, da er ſich ſelbſt nichts verdienen konnte, was er nicht vermöge der perſönlichen Vereinigung der beiden Naturen zuvor ſchon auch als Menſch hatte. Auf die Einwendung Calvins, ob denn der Sohn Gottes habe herabſteigen müſſen, um ſich etwas zu verdienen, erwiedert Bellarmin, nicht als Sohn Gottes, oder als Gott, aber als Menſch in der angenommenen Form, habe er ſich etwas verdient. Der Grund der Controverſe liegt alſo auch hier wieder in der Differenz über die Lehre von der Perſon Chriſti [1]).

---

set, nisi iram Dei individuo nexu cum peccatis conjunctam vere sensisset? Quomodo ac maledicto legis nos redemisset, factus pro nobis maledictum, nisi judicium Dei irati persensisset?

1) Gerhard a. a. O.: *In exaltatione, quae est consequens et velut praemium quoddam exinanitionis, non data est Christo nova potestas, quam antea per unionem personalem non habuerit, sed collata plena facultas administrandi sui regni.* Vgl. Calvin Inst. chr. rel. II. 17, 6. *Quaerere an sibi meruerit, quod faciunt Lombardus et Scholastici, non minus stulta est curiositas, quam temeraria definitio, ubi hoc idem asserunt. Quod enim opus fuit descendere unicum Filium Dei, ut sibi acquireret quidquam novi? — Christus, ut se totum addiceret in salutem nostram, quodammodo sui oblitus est.* Dagegen ſagt Bellarmin a. a. O. V, 10.: *Respondeo, non eguisse*

Weit tiefer jedoch, als die Differenz über dieſe Punkte, greift in den Gegenſatz der beiden Lehrbegriffe theils der Pelagianismus des katholiſchen, theils der demſelben völlig fremde proteſtantiſche Begriff des Glaubens ein. Auf nichts anderes legten die proteſtantiſchen Theologen ſo großes Gewicht, als auf die Anerkennung, daß die Verſöhnung der Menſchen mit Gott einzig nur durch das Verdienſt Chriſti vermittelt werde. Darum bezeichnete Luther nicht blos die Lehre vom rechtfertigenden Glauben, ſondern auch die Lehre von der Erlöſung durch Chriſtus, als den Artikel, von welchem man nicht das Geringſte nachlaſſen dürfe, um deſſen Behauptung es ſich vor allem in dem Kampfe des Proteſtantismus gegen Papſtthum, Teufel und Welt, handle [1]). So wenig auch die Katholiken zugeben wollten, daß ſie dem alleinigen Verdienſt Chriſti irgend etwas entziehen, ſo ſehr alles menſchliche Thun und Verdienſt immer nur das Verdienſt Chriſti zu ſeiner nothwendigen Quelle und Vorausſetzung haben ſollte, ſo wenig kann doch die theils aus der pelagianiſchen Richtung des katholiſchen Syſtems im Ganzen, theils aus einzelnen Lehren ſich von ſelbſt ergebende Beſchränkung des Verdienſts Chriſti, durch das demſelben mehr oder minder zur Seite geſtellte ei-

---

Dei Filium ulla re, nec descendisse, ut sibi aliquid acquireret. Nam qui descendit Deus fuit, non homo, immo hoc ipsum descendere fuit hominem fieri, et se ipsum exinanire. At postquam descenderat, et formam servi acceperat, aliquid sibi acquisivit in ea forma, quam assumserat, non in ea, qua descenderat. Uebrigens behaupteten auch mehrere reformirte Theologen, wie z. B. Piſcator, Chriſtus habe ſich ſelbſt etwas verdient. S. Gerhard a. a. O. — Die *obedientia activa* kam in der Controverſe zwiſchen den Proteſtanten und Katholiken nicht beſonders zur Sprache.

1) In den Schmalk. Artikeln zu Anfang des zweiten Theils über die Artikel von der Erlöſung, S. 305.

gene Verdienſt des Menſchen in Zweifel gezogen werden [1]). Sobald man aber der zur Seligkeit mitwirkenden eigenen Selbſtthätigkeit des Menſchen ſo viel einräumte, als im katholiſchen Syſtem geſchah, konnte auch eine Nothwendigkeit der Erlöſung und Genugthuung durch Chriſtus, wie ſie ſich aus der proteſtantiſchen Lehre ergab, nicht behauptet werden, und die beiden Lehrſyſteme mußten daher das ganze Werk der Erlöſung aus einem weſentlich verſchiedenen Geſichtspunkt betrachten. Wenn auch der Pelagianismus des katholiſchen Syſtems in gewißem Sinne nur die ſubjektive Seite des im Werke der Erlöſung zwiſchen Gott und dem Menſchen ſich realiſirenden Verhältniſſes in ſich darzuſtellen ſcheint, ſo darf doch nur an den proteſtantiſchen Begriff des Glaubens erinnert werden, um die Differenz der beiden Syſteme auch von dieſer Seite ins Licht zu ſetzen. Während der Pelagianismus des katholiſchen Syſtems, je ſelbſtſtändiger er den Menſchen Gott gegenüberſtellt, ihn in demſelben Verhältniß auch wieder von Gott dualiſtiſch trennt, gibt dagegen der Proteſtantismus in ſeinem Begriffe des Glaubens der Subjektivität des der göttlichen Gnade ebenſo empfänglichen als bedürftigen Menſchen eine um ſo intenſivere Bedeutung, je

---

1) Offener iſt dieß kaum ausgeſprochen worden, als von dem Scholaſtiker G. Biel in dem Commentar zu den Sentenzen Lib. III. distinct. 19. Concl. 5.: *Etsi Christi passio sit principale meritum, propter quod confertur gratia, apertio regni et gloria, nunquam tamen est sola et totalis causa meritoria, quia semper cam merito Christi concurrit aliqua operatio, tanquam meritum de congruo vel de condigno, recipientis gratiam vel gloriam, si fuerit adultus, rationis usum habens, aut alterius pro eo, si caret usu rationis.* Dieß war im Ganzen immer die Lehre der katholiſchen Kirche vor der Reformation, wie nach derſelben, wenn man auch den Proteſtanten gegenüber ſich bemühte, den Anſtoß im Ausdruck mehr zu vermeiden.

mehr er zugleich das Verhältniß des Menſchen von Gott als ein reines Verhältniß der Abhängigkeit auffaßt. Wie dem Menſchen nur durch die in Chriſtus dargebotene Gnade der göttliche Inhalt gegeben wird, in welchem er ſich ſeines wahren Heils, oder ſeines wahren höhern Selbſts, bewußt werden kann, ſo iſt auch nur das durch den proteſtantiſchen Begriff des Glaubens beſtimmte Selbſtbewußtſeyn des Menſchen die adäquate ſubjektive Form, die mit dem Inhalt, mit welchem ſie ſich erfüllt, ſich von ſelbſt zur innern Einheit zuſammenſchließt [1]). Im katholiſchen Syſtem aber bleibt das Verhältniß des Menſchen zu Gott immer nur ein äußerliches, und nur quantitativ nicht qualitativ beſtimmt, da die göttliche Gnade immer nur ergänzen und vermehren kann, was der Menſch an ſich ſchon hat, und ſo wenig ſich der Menſch blos receptiv verhalten ſoll, ſo iſt doch ſeine Aktivität, der gratia infusa gegenüber, zugleich eine paſſive Receptivität, die der proteſtantiſche Begriff des Glaubens von ſelbſt ausſchließt.

Zweites Kapitel.

Der Widerſpruch des Joh. Piſcator.

Die ſchwächſte Seite der Satisfactionstheorie der Concordienformel iſt die Lehre von der obedientia activa. Chriſtus ſollte das Geſetz für die Menſchen erfüllt haben; erfüllen konnte er es für die Menſchen, weil er an ſich nicht zur Erfüllung des Geſetzes verbunden war, und verbunden war er dazu deßwegen nicht, weil er Gott und Menſch zugleich war. Sehr natürlich erhob ſich daher der erſte und bedeutendſte

---

1) Daher die von Calvin beſonders (man vgl. z. B. Inst. chr. rel. III. 11, 7.) öfters gebrauchte treffende Vergleichung des Glaubens mit einem einen koſtbaren Schatz in ſich aufnehmenden Gefäß.

Widerspruch gegen diese lutherische Lehrbestimmung von einer Seite, auf welcher man überhaupt mit der lutherischen Lehre von der Person Christi nicht einverstanden war. Die scharfsinnigen Gründe, mit welchen in der reformirten Kirche Johannes Piscator [1]), nicht lange nach der Bekanntmachung der Concordienformel, den in derselben aufgestellten Begriff der obedientia activa bestritt, verdienen hier um so mehr Erwähnung, da sie einen bemerkenswerthen Wendepunkt in der Entwicklungsgeschichte des Satisfactionsdogma's bezeichnen. Die Lehre von der obedientia activa war gleichsam der Schlußstein der alten, auf dem Begriffe der Gerechtigkeit be-

---

1) Joh. Piscator war reformirter Theologe zu Herborn zu Ende des 16ten Jahrhunderts und zu Anfang des 17ten. In der lutherischen Kirche selbst war ihm zwar der Ansbach'sche Geistliche G. Karg, oder Parsimonius, vorangegangen, welcher im J. 1563 Sätze über die Lehre von der Rechtfertigung aufstellte, in welchen er gleichfalls von der Alternative ausgieng, daß das Gesetz entweder zum Gehorsam oder zur Strafe verpflichte, nicht aber zu beidem zugleich, und so argumentirte: da Christus für uns gelitten habe, und wir das von ihm Geleistete nicht leisten dürfen, zum Gehorsam gegen das Gesetz aber verbunden seyen, so habe Christus nicht für uns, sondern für sich selbst dem Vater Gehorsam geleistet, damit er ein unbeflecktes und Gott wohlgefälliges Opfer wäre. Allein dieser Widerspruch war damals noch von keiner Bedeutung, wie denn auch Karg selbst im Jahr 1570 den Theologen in Wittenberg einen Widerruf ausstellte, in welchem er von diesen darüber belehrt worden zu seyn versicherte, daß in dem Amt des Mittlers seine Unschuld und Gerechtigkeit in göttlicher und menschlicher Natur nicht können noch sollen gesondert werden von dem Gehorsam im Leiden. In dieser Form war demnach schon vor der Concordienformel der Lehrsatz von der *obedientia activa* vorhanden. Vgl. Walch Einl. in die Religionsstreitigkeiten der evang. luth. Kirche Th. IV. S. 360. f.

ruhenden, Satisfactionstheorie, der letzte Punkt, auf welchem ſie noch einen Schritt weiter geführt werden zu können ſchien, wurde dadurch vollends abgeſchloſſen, allein derſelbe Schritt, welcher die Theorie ihrer höchſten Spitze zuführte, war auch ſchon das erſte Moment einer Gegenbewegung, durch welche ſie allmälig in ſich ſelbſt zerfiel. Der Begriff der **obedientia activa** war in ſich zu unhaltbar, als daß er der Theorie zu einer ſichern Stütze dienen konnte, je enger aber der zwiſchen der **obedientia activa** und der **obedientia passiva** angenommene Zuſammenhang ſeyn ſollte, deſto nachtheiliger mußte der gegen eine ſo ſchwache Seite gerichtete Angriff der ganzen Theorie werden. Hierin liegt die Bedeutung des von Joh. Piſcator zuerſt mit Entſchiedenheit erhobenen Widerſpruchs. Die Gründe, auf welche er ſeine der damals in der proteſtantiſchen Kirche allgemein angenommenen Lehre entgegengeſetzte Anſicht ſtützte, ſind folgende [1]): Er geht davon aus, daß nach der vom Apoſtel Paulus Röm. 4, 6—7. gegebenen Definition des Begriffs der Rechtfertigung Zurechnung der Gerechtigkeit und Vergebung der Sünden nicht als zwei für ſich beſtehende Theile der Rechtfertigung, ſondern nur als identiſche Begriffe anzuſehen ſeyen. Die **causa meritoria** der Rechtfertigung iſt allerdings der Gehorſam Chriſti, aber es iſt nach der Lehre der Schrift ein doppelter Gehorſam Chriſti zu unterſcheiden, den einen hat er dem Geſetz Gottes, den andern einem ſpeciellen Auftrag Gottes geleiſtet. Der eine iſt der thuende, in der Erfüllung des Geſetzes, oder der Heiligkeit des Lebens, beſtehende, der andere iſt der leidende, auf das Leiden und den Tod Chriſti ſich

---

1) S. Thes. theolog. Vol. III. Herborn 1618. Loc. XXV. S. 321. f. Loc. XXVI. S. 330. beſonders Loc. XXXIX.: *De causa meritoria justificationis hominis coram Deo, sive de ea re, quae homini a Deo ad justitiam imputatur.* S. 437. f.

beziehende. Dieser doppelte Gehorsam darf nicht verwechselt werden, weil er ganz verschiedener Art ist. Den thuenden Gehorsam theilte Christus mit dem Volk Gottes, er war zu demselben sowohl als Mensch, vermöge des Rechts der Schöpfung, als auch als Israelite, vermöge des von Gott mit seinem Volke geschlossenen Bundes, verpflichtet, der leidende Gehorsam aber war nur ihm eigen, und ihm allein aufgetragen, jedoch ganz als Sache einer freiwilligen Uebernahme. Daß aber Christus als Mensch zum Gehorsam gegen Gott verbunden war, schien Piscator nicht bezweifelt werden zu können, wenn man nicht das Eigenthümliche der beiden Naturen Christi vermische. Seiner göttlichen Natur nach, behauptete Piscator, ist Christus allerdings der Herr des Gesetzes, aber seiner menschlichen Natur nach ist er, wie jede vernünftige Creatur, zum Gehorsam gegen den Schöpfer verbunden, und dem Gesetz unterworfen. Nur Gott ist absolut frei, wird also Christus seiner menschlichen Natur nach dieselbe absolute Freiheit zugeschrieben, so werden die Proprietäten der beiden Naturen vermischt, oder es folgt aus der Behauptung, daß Christus dem Gesetz nicht unterworfen war, unmittelbar, daß er auch nicht Mensch war [1]). War aber Christus als Mensch für sich selbst zum Gehorsam gegen Gott und zur Erfüllung des Gesetzes verbunden, so konnte er in dieser Beziehung nicht Stellvertreter der Menschen seyn. Der Gehorsam, vermöge dessen Gott den Menschen die Sünden vergibt, und die Gerechtigkeit zurechnet, kann daher nur jener andere seyn,

---

1) Es ist derselbe Fall, wie bei der Lehre von der Ubiquität. *Qui Christum dicunt ubique ut hominem, Christum dicunt non hominem, dum enim dico ubique, dico Deum, qui solus est in coelo et in terra. Similiter cum dico subjectum legi, dico hominem. Qui ergo Christum subjectum legi negant, negant ipsum esse hominem* Loc. XXVI. S. 334.

welchen Chriſtus dem ſpeciellen Auftrag des Vaters, für die Erwählten zu leiden und zu ſterben, leiſtete. Von dieſem Gehorſam allein, dem Gehorſam des Leidens und Todes Chriſti, iſt als der Urſache der Vergebung unſerer Sünden in der Schrift die Rede. Schon dadurch ſchien der gewöhnlichen Lehre die Vorausſetzung, auf welcher ſie ruhte, genommen zu ſeyn. Piſcator ſuchte ſie aber noch beſonders auf dialektiſchem Wege durch die Folgerungen, die er aus ihr zog, zu widerlegen. Folgende drei Hauptargumente ſollten den Widerſpruch, in welchen ſie mit ſich ſelbſt kommt, klar vor Augen legen: 1. Würde uns der Gehorſam Chriſti, durch welchen er das göttliche Geſetz erfüllt hat, zugerechnet, ſo würde daraus folgen, daß Chriſtus durch dieſen Gehorſam Gott für unſere Sünden genuggethan, und uns die Vergebung derſelben erworben hat, aber es würde ebendaraus auch folgen, daß Gott ungerecht iſt, indem er ſich dieſelbe Schuld doppelt bezahlen ließ, nicht blos den thuenden, ſondern auch den leidenden Gehorſam, oder das Leiden und den Tod Chriſti, wovon doch in dem Geſetz nirgends als einem Theile der Geſetzes-Erfüllung die Rede iſt. 2. Wenn uns der Gehorſam, welchen Chriſtus dem göttlichen Geſetz geleiſtet hat, zugerechnet wird, ſo folgt, daß ihn Chriſtus für uns, oder an unſerer Stelle, geleiſtet hat. Hat er ihn aber für uns geleiſtet, ſo ſind wir vom Gehorſam gegen das göttliche Geſetz ebenſo frei, wie wir nach dem Apoſtel (Gal. 3, 13.) vom Fluch des Geſetzes deßwegen frei ſind, weil Chriſtus für uns zum Fluch geworden iſt. Vom Gehorſam gegen das Geſetz können wir aber nicht frei ſeyn, da wir in Ewigkeit verbunden ſind, Gott als unſerm Schöpfer, Erlöſer und Herrn zu gehorchen. 3. Wenn uns der thuende Gehorſam Chriſti in dem angegebenen Sinne zur Gerechtigkeit zugerechnet wird, ſo folgt, daß Chriſtus durch dieſen Gehorſam, da Zurechnung der Gerechtigkeit ſoviel iſt als Sündenvergebung, Sündenvergebung erworben hat. Da nun aber im Geſetz nir-

gends befohlen ist, daß Christus für uns auch sein Blut vergießen mußte, und doch ohne Vergießung des Bluts keine Vergebung möglich ist (Hebr. 9, 12.), so folgt, daß ohne Vergießung des Bluts unsere Sünden vergeben sind. Da nach diesem letztern Argument dem thuenden Gehorsam etwas zur Sündenvergebung wesentlich gehörendes fehlt, derselbe also unvollkommen ist, bei dem ersten Argument aber der thuende als ebenso vollkommen vorausgesetzt wird, wie der leidende, so hat Piscator diese beiden Argumente auch in folgender Form zusammengefaßt [1]): Wenn Christus durch seinen thuenden Gehorsam unsere Sünden gesühnt hat, so hat er dieß entweder vollständig und vollkommen, oder theilweise und unvollkommen gethan. Vollständig und vollkommen kann er es aber nicht gethan haben, weil hieraus die Ungereimtheit entstehen würde, Christus sey zur Sühnung unserer Sünden, was doch allein der Zweck seines Todes war, umsonst gestorben, die Thatsache seines Todes sey, nachdem er unsere Sünden schon durch sein heiliges Leben gesühnt hatte, gar nicht nöthig gewesen. Aber auch an sich läßt sich nicht denken, daß Christus, da er das Gesetz aufs vollkommenste erfüllte, nur für einen Theil unserer Sünden und nur unvollkommen seinen thuenden Gehorsam geleistet habe. Hat er aber einen zur Vergebung unserer Sünden vollkommen zureichenden Gehorsam geleistet, so entsteht hieraus die zuvor erwähnte Ungereimtheit. Entweder ist also der thuende Gehorsam neben dem leidenden etwas völlig überflüßiges, oder, wenn er nichts überflüßiges ist, fehlt ihm die Vollkommenheit, die er als der Gehorsam Christi haben soll.

Die Argumentation Piscators beruht, wenn wir sie in ihrem ganzen Zusammenhang auffassen, auf den beiden Voraussetzungen: 1. daß Christus als Mensch das göttliche Gesetz für sich erfüllen mußte, also nicht für andere erfüllen

1) Loc. XXVI. S. 334.

konnte, und 2. daß die Zurechnung der Gerechtigkeit, in welcher das Weſen der Rechtfertigung beſteht, ihrem Begriff nach mit der Vergebung der Sünden ganz zuſammenfällt. Da die lutheriſchen Theologen die erſtere Vorausſetzung durch die einfache Behauptung zurückwieſen, daß ſie auf Neſtorianismus führe [1]), ſo mußte es ſich im Streit mit Piſcator hauptſächlich um die zweite Vorausſetzung handeln. Konnte Piſcator ſeine Theſe behaupten, daß die **imputatio justitiae** mit der **remissio peccatorum** identiſch ſey, ſo wäre, wenn er auch ſeinen Gegnern zugegeben hätte, daß Chriſtus als Menſch vom Geſetze frei war, doch in keinem Falle eine Erfüllung des Geſetzes an der Stelle der Menſchen nöthig geweſen, da ſie unmittelbar mit der Vergebung der Sünden auch die Gerechtigkeit gehabt hätten, in deren Zurechnung die Rechtfertigung beſteht. Allein dieſe Identität gaben die lutheriſchen Theologen nicht zu. Wie ſie ſie exegetiſch nicht zugeben zu müſſen glaubten (dieſelbe Stelle Röm. 4, 6. 7., auf die ſich Piſcator beruft, macht Gerhard für die Verſchiedenheit geltend), ſo ſchien ſie ihnen auch mit dem Begriff der Rechtfer-

---

1) Vgl. Gerhard Loc. theol. Loc. XVII. cap. 2. §. 63. Tom. VII. S. 70.: *Si Christus esset ψιλὸς ἄνθρωπος, obstrictus fuisset legi, jam vero in unitate personae est verus Deus, proinde sui ratione non fuit legi obstrictus:* πρῶτον ψεῦδος *— erroris hujus universi consistit in eo, quod actiones et passiones Christi considerantur, ac si essent tantum naturae humanae actiones et passiones. — Nefaria igitur ac Nestoriana est divulsio, si* ἀποτελέσματα *mediatoris, ad quae utriusque naturae* ἐνέργειαι *concurrunt, uni tantummodo naturae adscribantur.* Man drückte dieß auch ſo aus (ſ. Baumgarten, Unterſ. theol. Streitigk. 2ter Bd. S. 282.): Da niemand ſonſt als eine Perſon an eine Vorſchrift verpflichtet werden kann, ſo kann die Menſchheit Chriſti, die keine Perſon geweſen, ebenfalls unter keiner Verbindlichkeit ſtehen, ſie war ebenſowohl als die Gottheit *exlex.*

tigung unvereinbar. Gott kann bei der Rechtfertigung des Sünders nicht gegen sein Gesetz, das die ewige und unabänderliche Norm der göttlichen Gerechtigkeit ist, handeln, die Rechtfertigung kann nur unter Voraussetzung einer vollkommenen Conformität mit dem Gesetz stattfinden, da nun diese der Mensch als Sünder nicht haben kann, so muß die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi dazwischentreten, sofern Christus nicht blos für unsere Sünden genuggethan, sondern auch das göttliche Gesetz vollkommen erfüllt hat. Wenn also der Mensch um Christi willen gerechtfertigt wird, so wird er durch die ihm vermittelst des Glaubens zugerechnete Gerechtigkeit sowohl von seinen Sünden freigesprochen, als für gerecht erklärt. Um das in Frage stehende Moment noch schärfer hervorzuheben, argumentirte man auch so: Entweder werden wir nach dem Decalogus gerechtfertigt oder gegen denselben. Das Letztere ist unmöglich, weil der Decalogus die absolute Norm der göttlichen Gerechtigkeit ist. Erfolgt aber die Rechtfertigung nach dem Decalogus, so muß der Decalogus entweder von uns oder einem andern erfüllt seyn. Von uns ist er nicht erfüllt, also kann er nur von Christus erfüllt seyn, und wir werden nicht blos durch das Leiden und den Tod Christi gerechtfertigt, sondern, da durch das bloße Leiden das Gesetz Gottes nicht erfüllt werden kann, sowohl durch den thuenden als den leidenden Gehorsam [1]). Die nothwendige Voraussetzung der Rechtfertigung des Menschen ist also die Erfüllung des göttlichen Gesetzes. Muß man aber hier nicht in Ansehung der Zeit einen Unterschied machen? Muß das Gesetz für die Zeit vor der Rechtfertigung, oder für die Zeit nach der Rechtfertigung erfüllt werden? Es scheint hier auf der Seite Piscators ganz das Argument an seiner Stelle zu seyn: Das Gesetz verlangt entweder Strafe oder Gehorsam, nicht aber beides zugleich. Nun hat uns Christus von der Strafe

1) Gerhard a. a. O. S. 69.

immer nur in dem Begriff der Sündenvergebung, der Gerechtfertigte hatte nach ſeiner Anſicht ſchon durch die Sündenvergebung die Gerechtigkeit, wegen welcher er als gerecht angeſehen werden konnte, nach der Anſicht der lutheriſchen Theologen aber gehörte zu dem Begriff der Gerechtigkeit nicht blos das negative Moment der Sündenvergebung, ſondern auch das poſitive der Geſetzeserfüllung, weil derjenige, welchem die Sünden vergeben ſind, zwar nicht mehr ungerecht, aber darum noch nicht poſitiv gerecht iſt. Deßwegen drangen ſie beſonders darauf, daß der thuende und leidende Gehorſam ſo weſentlich zuſammengehörende Momente eines und deſſelben Ganzen ſeyen, daß, wenn nicht das Ganze ſeine Bedeutung verlieren ſoll, keines von dem andern getrennt werden könne [1]). Hiemit gingen ſie aber eigentlich über die von der

---

tia, imperfecta quidem, attamen vera, quia sincera, atque a simulatione atque hypocrisi aliena, unde sole meridiano clarius elucet, rationem, qua connexum probatur, nihil ad probandum facere. Nihil itaque imperfectio sanctorum et obedientiae ipsorum derogat obedientiae, quin pro vera habeatur, quandoquidem Deo placent renati propter sinceritatem. Nam imperfectio illa credentibus non imputatur, sed condonatur propter sanguinem Christi, qui eos purgat ab omni peccato, ac proinde etiam ab illa obedientiae imperfectione (1 Joh. 1, 7.).

1) Gerhard a. a. O. S. 70.: *Passio Christi ejusque satisfactio, seu impletio legis, non sunt duae distinctae species obedientiae, quarum una absque altera vel perfectionem suam obtinere vel justificare possit, sed sunt unius obedientiae distinctae partes, simul coeuntes ad constituendum unum integrum, quod cum amissione unius partis perfectionem suam simul amittit. Debitum namque nostrum erat geminum, perfecta scilicet obedientia et perpessio poenae Utrumque debitum Christus diserte praestare debuit, ideo scriptura ipsa actionem et passionem conjungit. — Sola activa obedientia non*

Concordienformel gegebene Definition des Begriffs der Rechtfertigung hinaus. Denn, wenn auch die Formel, wenn sie den Begriff der Rechtfertigung erklärt, mit der Sündenvergebung auch die Annahme zur Kindschaft Gottes und die Erbschaft des ewigen Lebens verbindet, so erklärt sie doch zugleich aufs bestimmteste, daß sie das eigentliche Wesen der Rechtfertigung oder Gerechterklärung in die Sündenvergebung setze, so daß alles andere nur als die Folge derselben ange-

---

fuisset sufficiens, quia poena erat ferenda propter peccata humani generis expianda, sola passiva itidem non fuisset sufficiens, quia expiatis peccatis nihilominus requirebatur perfecta obedientia juxta omnia et singula legis praecepta. Wie Piscator den doppelten Gehorsam unterschied, ist schon bemerkt. Uebrigens wollte auch er den thuenden Gehorsam von der Rechtfertigung nicht ganz ausschließen. *Tribuitur morti*, sagt er Loc. XXVI. S. 331., *quod ei tribuendum, nimirum, quod sit plenissima satisfactio pro peccatis nostris, sic etiam vitae obedientiae tribuitur, quod scriptura ei tribuendum perhibet, nimirum, quod sit causa, sine qua non potuerit Christus idoneus esse mediator inter Deum et hominem* (Hebr. 7, 26.). Nur die falsche Folgerung: *Christus non potuisset pro nobis mortem perpeti, nisi etiam sancte vivendo legem Dei implevisset, atque ita perfecte sanctus fuisset, ergo sanctitas vitae quoque facit ad justificationem nostri, tanquam causa illius meritoria*, sollte abgeschnitten seyn. *Nam pro peccato requirit Deus non sanctam vitam, sed satisfactionem per mortem.* Also nur darauf kommt es an, daß die Sünde vergeben wird, deßwegen ist *peccata remittere* soviel als *justitiam imputare.* — *Nusquam enim in scriptura docetur, Deum peccata punire per impletionem legis, sed per mortem aeternam. Quam cum filius Dei pro nobis subierit atque sustinuerit, acquiescendum nobis est in ea, si grati volumus videri pro beneficiis morte Christi partis.*

ſehen werden zu können ſcheint [1]). Durch den Streit mit Piſcator kam demnach den lutheriſchen Theologen erſt vollends

---

1) Vgl. F. C. S. 682.: *Fidei justitiam esse remissionem peccatorum, reconciliationem cum Deo, et adoptionem in filios Dei propter solam Christi obedientiam.* Vergl. S. 684.: *Docemus, — quod homo peccator coram Deo justificetur, hoc est, absolvatur ab omnibus suis peccatis — et adoptetur in numerum filiorum Dei, atque haeres aeternae vitae scribatur.* Vgl. S. 688.: *Nobis Christi justitia imputatur, unde remissionem peccatorum, reconciliationem cum Deo, adoptionem in filios Dei, et haereditatem vitae aeternae consequimur.* S. 685.: Der doppelte Gehorſam wird uns zur Gerechtigkeit zugerechnet, *ita ut Deus propter totam obedientiam peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet.* Dagegen a. a. O.: *Vocabulum igitur justificationis in hoc negotio significat justum pronunciare, a peccatis et aeternis peccatorum suppliciis absolvere propter justitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur.* Vergl. S. 687.: *Justitia fidei coram Deo in gratuita et benignissima imputatione justitiae Christi consistit, quod peccata nobis remissa et tecta sint, neque nobis imputentur* (das *non imputare peecata* iſt alſo ſoviel als das *imputare justitiam Christi).* Vgl. S. 689.: *Docet nos scriptura, justitiam fidei coram Deo tantummodo consistere in sola clementi et quidem gratuita reconciliatione, seu remissione peccatorum.* Das Letztere iſt noch ganz die Lehrweiſe der Apologie, wie beſonders Art. 9. S. 226.: *Merita propitiatoris — aliis donantur imputatione divina, ut per ea tanquam propriis meritis justi reputentur, ut si quis amicus pro amico solvit aes alienum, debitor alieno merito tanquam proprio liberatur.* Solange man nur vom Leiden und Tod, Gehorſam oder Verdienſt Chriſti überhaupt ſprach, kam nichts darauf an, ob man das Weſen der Rechtfertigung durch einen mehr negativen oder poſitiven Begriff bezeichnet (wie in dieſer Hinſicht beſonders die Lehrweiſe der

zum klaren Bewußtseyn, daß, wenn die Unterscheidung eines thuenden und leidenden Gehorsams in das angemessene Verhältniß zur Lehre von der Rechtfertigung gesetzt werden soll, das **justum pronunciare, oder justum reputare, mit dem remittere peccata, oder absolvi a peccatis**, nicht mehr schlechthin identisch genommen werden darf, sondern diese beiden Bestimmungen ebenso als coordinirte Momente eines und desselben Begriffs angesehen werden müssen, wie sich die **obedientia** sowohl in die **activa** als die **passiva** theilt [1]), nur ergab sich hieraus der von Piscator nicht unbemerkt gelassene und zum Vortheil seiner Identificirung des **peccata remittere und justitiam imputare** benützte Uebelstand, daß während bei der **justificatio**, der Natur der Sache gemäß, das negative Moment dem positiven vorangeht, bei der **obedien-**

Apologie, in welcher für *justificatio* auch *regeneratio* gesetzt wird, sich frei bewegt), offenbar aber forderte die Consequenz, wenn man auf der objektiven Seite die *obedientia* in zwei Momente spaltete, daß man auch auf der subjektiven die Rechtfertigung nicht mehr auf die bloße Sündenvergebung beschränkte.

1) Mit gutem Bedacht drückt sich daher Gerhard a. a. O. S. 69. Piscator gegenüber so aus: *Necesse est intercedere imputationem Christi, qui non solum pro peccatis nostris satisfecit, sed etiam legem divinam perfecte implevit, propter Christum igitur homo peccator justificatur, hoc est a peccatis absolvitur et justus pronunciatur, imputata ipsi per fidem Christi justitia.* Diesem zufolge sollte das *justum reputare* oder *pronunciare* bei den lutherischen Theologen seit dieser Zeit nur positiv genommen seyn, man wagte es aber doch nicht den Hauptsatz des Piscator, daß *imputare justitiam* so viel sey, als *remittere peccata* ausdrücklich als eine Irrlehre des *homo fanaticus*, wie ihn Quenstedt Theol. did. pol. Vol. 2. S. 403. nennt, zu bezeichnen.

tia die Ordnung dieſer beiden Momente nicht, wie ſie ſeyn ſollte, dieſelbe iſt, ſondern die umgekehrte [1]).

Die Anſicht Piſcators zog, da er eine ſchon früher vorhandene Differenz [2]) zuerſt klar und beſtimmt ausſprach, die Aufmerkſamkeit jener Zeit (zu Anfang des ſiebzehnten Jahrhunderts) in hohem Grade auf ſich, und die lutheriſchen Theologen ſahen ſich alsbald zu lebhaftem Widerſpruch veranlaßt [3]).

---

1) Loc. XXVI. S. 331.: *Ajunt quidam, non sufficere sordidam vestem exuere, nisi nova induatur, ita nec sufficere, ut peccati originalis et peccatorum actualium sordes per Christi sacrificium cruentum deleantur, sed opus quoque nobis esse justitia originali et actuali, quam pariat nobis obedientia vitae Christi. Instantia se ipsam convellit, ideo, quia inde sequitur, quod Christi obedientia passiva activam antecesserit. Conceditur enim, propter obedientiam Christi passivam nobis peccata remitti, sequitur itaque propter obedientiam eandem nobis imputari justitiam, quippe cum haec duo peccata remittere et justitiam imputare aequipolleant, ut videre est* Rom. 4, 6. 7.

2) Als Vorläufer Piſcator's werden genannt die reformirten Theologen Urbanus Picrius, Zach. Urſinus, Dav. Pareus, Caſpar Olevianus.

3) Hauptſächlich die Theologen in Gießen Joh. Winckelmann, Balthaſar Menzer, Heinrich Eckhard. Der Letztere ſchrieb eine eigene Abhandlung De causa meritoria justificationis contra Piscatorem Jena 1606. Unter den lutheriſchen Dogmatikern hat Gerhard a. a. O. dieſe Controverſe am gründlichſten behandelt. Die lutheriſchen Theologen ſtellen die Lehre Piſcator's als eine höchſt auffallende Neuerung dar, und berufen ſich auf die ganze Reihe der Kirchenlehrer von Juſtin an (Gerhard a. a. O. S. 67.), ſelbſt auf Anſelm von Canterbury, welcher doch in ſeiner Schrift Cur Deus homo, die hier allein entſcheiden kann, in dem Hauptſatz, von welchem Piſcator ausgeht, mit ihm übereinſtimmt (ſ. oben S. 165). Ebenſo iſt der Geſichtspunkt verrückt, wenn die lutheriſchen

Aber auch in der reformirten Kirche selbst fand sie größtentheils eine ungünstige Aufnahme, besonders bei den reformirten Gemeinden in Frankreich, die in dieser Sache sich sehr thätig zeigten. Sie sprachen sich auf mehreren Synoden (in den Jahren 1603—1612) gegen die Meinung Piscators aus, und setzten sich in schriftlichen Verkehr mit ihm, um ihn zur Anerkennung seines Irrthums zu bewegen. So geschah es, daß die Unterscheidung eines thuenden und leidenden Gehorsams, und die Lehre, daß der eine wie der andere die causa meritoria der Rechtfertigung sey, obgleich in keinem ältern Symbol der reformirten Kirche vom Gehorsam Christi in diesem Sinne die Rede ist, nun auch in der reformirten Kirche als rechtglaubige Lehre galt, und daher später auch in die dem sogenannten Arminianismus oder Amyraldismus sich entgegensetzende **Formula consensus Helvetica** aufgenommen wurde [1]).

Theologen den Calvin selbst auf ihrer Seite zu haben glauben. Einen solchen Zusammenhang der obedientia vitae, wie Calvin annahm, läugnete ja auch Piscator nicht (s. oben S. 332.). Hier aber hängt alles an dem Begriff der stellvertretenden Gesetzes-Erfüllung neben der stellvertretenden Straferduldung. — Da durch Piscator der Unterschied des thuenden und leidenden Gehorsams erst recht zum Bewußtseyn gebracht wurde, so kann es nicht befremden, daß der zuvor genannte B. Menzer als Gegner Piscator's wieder auf die Einheit des Gehorsams dringen zu müssen glaubte. Vgl. Disp. Giess. Tom. III. Diss. XV. S. 454. 457.: *Exquisite loqui si velimus, nonnisi unam Christi obedientiam vocabimus. — Neque sunt duae obedientiae distinctae, ut somniat Piscator, sed obedientia una, nempe perpetua subjectio voluntatis Christi ad perficiendam voluntatem Dei, tam in vita, quam in morte.* Die Schrift rede immer nur von Einem Gehorsam, nur die Objekte des Gehorsams seyen verschieden u. s. w.

1) Auf die Seite Piscator's traten unter mehreren andern na-

Vergleichen wir die drei von Oſiander und Piſcator und den Verfaſſern der Concordienformel aufgeſtellten Theorien, ſo ſehen wir in ihnen einen durch die innere Bewegung des Begriffs ſich gleichmäßig abſchließenden Kreis. Der Begriff der Rechtfertigung enthält ſowohl ein poſitives, als ein negatives Moment: dieſe Momente können, je nachdem entweder das eine dem andern ſubordinirt, oder beide einander coordinirt werden, in ein verſchiedenes Verhältniß zu einander treten. Die Theorie der Concordienformel ſtellt ſich in die Mitte: ſie will die beiden Momente, das poſitive und negative, ſoviel möglich einander gleichſtellen, mit dem **peccata remittere** ſoll auch eine poſitive Gerechtigkeit verbunden ſeyn, die aber gleichwohl die Schranke des **justum reputare** oder **pronunciare** nicht überſchreiten darf, alſo dem Menſchen nur imputirt wird, und in ihrer Objektivität als die Gerechtigkeit des die Stelle des Menſchen vertretenden Chriſtus dem Menſchen ſelbſt immer noch äußerlich bleibt. Das **peccata remittere** und das **justitiam imputare** ſtehen daher als coordinirte weſentlich zuſammengehörende Momente in gleicher Bedeutung neben einander. Die Oſiander'ſche Theorie durchbricht jene Schranke, das **justitiam imputare**, oder **justum reputare**, iſt ein leerer Begriff, kein wahres und wirkliches **justum esse**, die **justitia imputata** kann nur als **vera** und **essentialis justitia** mit dem Menſchen ſubjektiv Eins werden, ſo daß dieſem Innern gegenüber die **remissio peccatorum** und die der **impletio legis** entſprechende **imputatio justitiae** als etwas blos Aeußerliches und für ſich noch Un-

---

mentlich David Blondel, Lud. Capellus, Joh. Camero. Man vgl. über die Geſchichte dieſer Streitigkeit, Gerhard a. a. O. S. 61. Quenſtedt a. a. O. S. 402. Schröckh, Kirchengeſch. ſeit der Ref. Bd. V. S. 358. und beſonders Chr. W. F. Walch's Commentatio de obedientia Christi activa Gött. 1755. S. 114—121.

wahres und Unwesentliches völlig in den Hintergrund zurücktritt. Die Theorie Piscators dagegen geht auf der der Osiander'schen entgegengesetzten Seite über die Concordienformel hinaus, indem sie das **peccata remittere** und **justitiam imputare** gar nicht mehr als besondere Momente auseinanderhält, sondern das letztere in das erstere völlig aufgehen läßt, und eben dasjenige, was bei Osiander das Aeußerlichste ist, und die Concordienformel als das Negative vom Positiven unterscheidet, zur Hauptsache macht, und als einzige **causa meritoria** der Rechtfertigung und als das eigentliche Wesen derselben betrachtet. Während also dort alles in den Begriff der Rechtfertigung sich zusammendrängt, fällt hier alles in das Moment der Sündenvergebung, und die Concordienformel sieht in dem Einen wie in dem Andern ein Extrem, welchem sie fern bleiben muß, um Negatives und Positives, Subjektives und Objektives, Gott und den Menschen im Begriff wenigstens auseinanderzuhalten. Auf gleiche Weise greifen die drei Theorien in einander ein, wenn wir das Verhältniß erwägen, in welches sie das Göttliche und Menschliche in Christus zu einander setzen. In der Osiander'schen Theorie ist in jedem Falle die bei weitem überwiegende Seite die göttliche Natur; nur als die göttliche und wesentliche Gerechtigkeit, welche Gott selbst ist, ist Christus das Princip der Rechtfertigung; die Concordienformel legt das Hauptgewicht auf die Einheit des Göttlichen und Menschlichen und den unendlichen objektiven Werth, welchen das stellvertretende Thun und Leiden Christi, als das Thun und Leiden des Gottmenschen, hat; die Theorie Piscators abstrahirt im Grunde von dieser objektiven Bedeutung, da sie bei dem bloßen Begriff einer **imputatio justitiae** auf eine Weise stehen bleibt, bei welcher der strenge Begriff der Gerechtigkeit, und mit ihm auch die objektive Genugthuung wenigstens als nothwendige Voraussetzung hinwegfällt. Auf die äußere historische Thatsache, daß Christus für die Menschen gelitten hat, scheint es hier zu-

nächſt weit mehr anzukommen, als auf die innere Bedeutung dieſes Leidens, das Menſchliche beginnt alſo hier in ſeinem Rechte ſich geltend zu machen, und nur hieraus, aus der Anerkennung der Selbſtſtändigkeit, die das Menſchliche dem Göttlichen gegenüber anzuſprechen hat, läßt ſich erklären, wie Piſcator auf die Behauptung kam, daß Chriſtus für ſich ſelbſt, als vernünftige Creatur, den in der Erfüllung des Geſetzes beſtehenden Gehorſam zu leiſten gehabt habe. Hiemit war ſchon aus dem Gebäude der gangbaren Satisfactions- und Rechtfertigungstheorie einer der wichtigſten dieſelbe zuſammenhaltenden Grundſteine herausgenommen, und dem ſtrengen Begriffe der Gerechtigkeit, welchen jene Theorie zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung hatte, die Sphäre ſeiner Geltung, nicht wie Anſelm blos aus Mangel an Conſequenz, ſondern in der beſtimmten Abſicht, dem Menſchlichen ſein Recht zu vindiciren, beſchränkt. Was konnte hindern, daß jener Begriff der Gerechtigkeit aufgegeben, und ſobald man ihn fallen gelaſſen hatte, auch alles Andere, was mit ihm zuſammenhing, die Perſon des Erlöſers, als des Gottmenſchen, und das ganze Werk der Erlöſung aus einem andern Geſichtspunkt aufgefaßt wurde, ſo daß man ſich nun mit derſelben Einſeitigkeit auf die reinmenſchliche ſubjektive Seite ſtellte, mit welcher jene Theorie, ungeachtet des durch die Reformation ins Leben getretenen Princips der Subjektivität, ihren Standpunkt auf der objektiven göttlichen Seite genommen hatte?

Dieſer Schritt war aber in der That zur Zeit Piſcator's ſchon geſchehen, und ſo wenig ſich auch bei ihm ein beſonderer Einfluß des Socinianismus wahrnehmen läßt, ſo wurde doch durch ihn nur eine Bewegung, die längſt auf einem ganz andern Punkte des vom Geiſte der Reformation durchwehten Gebiets ihren Anfang genommen hatte, auch in der Mitte der proteſtantiſchen Kirche wenigſtens verſucht.

Drittes Kapitel.

Die Lehre des Faustus Socinus und der Socinianer.

Die Lehre von der Verſöhnung gehört unter diejenigen Lehren, in welchen ſich der eigenthümliche Charakter des Socinianismus ganz beſonders zu erkennen gibt. Der Socinianismus theilt mit dem Proteſtantismus das in der Reformations-Periode zu ſeinem Rechte gekommene Princip der Subjektivität, aber er gibt demſelben zugleich ein einſeitiges Uebergewicht, welchem der Proteſtantismus von Anfang an zu begegnen ſuchte. Verhält ſich nach dem Proteſtantismus das Subjekt zu dem objektiv Göttlichen, das es in ſich aufnehmen ſoll, um ſich in demſelben ſeines eigenen ſubſtanziellen Seyns und Weſens bewußt zu werden, nur wie die aufnehmende Form zu dem Inhalt, mit welchem ſie ſich erfüllen ſoll, ſo läßt dagegen der Socinianismus das Subjekt ſich ſo viel möglich aus ſich ſelbſt mit ſeinem Inhalt erfüllen. Dadurch erhält das Subjekt eine Selbſtſtändigkeit, eine Macht und Bedeutung, die es auf dem Standpunkt des Proteſtantismus, der Natur der Sache nach, nicht haben kann. Es hat ſchon in ſeinem unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn den Inhalt, welcher ihm als die an ſich ſeyende Wahrheit gelten ſoll, und kann durch ſeine eigene ſittliche Kraft die Aufgabe realiſiren, durch deren Realiſirung es zur Einheit mit ſich und mit Gott kommt. Je größer aber die Selbſtſtändigkeit iſt, die das Subjekt für ſich anſpricht, je mehr das ſubjektive Selbſtbewußtſeyn als das Weſentliche gilt, deſto äußerlicher wird das Verhältniß, in welchem der Menſch zu Gott ſteht, es iſt nicht die Natur Gottes, als des abſoluten Geiſtes, die in dem Subjekt ſich aufſchließt, und in welcher das Subjekt ſich ſeines eigenen wahrhaften Seyns bewußt wird, ſondern Menſch und Gott ſtehen in reiner Abſtraktheit einander gegenüber, alle objektiven Beſtimmungen über das Weſen Gottes werden ſchlechthin negirt, das abſolute Weſen Gottes iſt

in eine transcendente Ferne hinausgerückt, in welcher es in ſeinem abſoluten Jenſeits für die menſchliche Vernunft ſchlechthin verſchloſſen iſt; Gott iſt ſo, wenn alles entfernt iſt, was allein dem Begriff Gottes ſeinen concreten Inhalt gibt, nur der abſtrakte negative Inbegriff der Beziehungen, in welchen das ſubjektive Bewußtſeyn das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen in ſeiner höchſten Spitze zuſammenfaßt [1]). Hier-

1) Dieſes Sichgeltendmachen des ſeiner Selbſtſtändigkeit ſich bewußten Subjekts, das nichts anders zur Folge haben kann, als daß die Objektivität und Abſolutheit des göttlichen Weſens negirt, und Gott in das transcendente Jenſeits zurückrückgeſtellt wird, zeigt ſich ſchon in der Lehre von Gott auf ſehr unmittelbare Weiſe theils darin, daß Gott nach der Lehre der Socinianer die unmittelbare Regierung der Welt dem zum Gott erhöhten Menſchen Jeſus übergeben haben ſoll (vgl. Brev. instit. B. F. P. T. I. S. 668.), theils in der eigenen Anſicht von der Allwiſſenheit Gottes, in welcher der ſocinianiſche Standpunkt als der dem Calviniſchen gerade entgegengeſetzte erſcheint. Während Calvin, um die göttliche Allwiſſenheit durch nichts im Menſchen bedingt ſeyn zu laſſen, Allwiſſenheit und Prädeſtination identificirt, glaubte dagegen F. Socinus die Colliſion zwiſchen Freiheit und Allwiſſenheit nur dadurch heben zu können, daß er das Abſolute der göttlichen Allwiſſenheit negirte, das Wiſſen Gottes alſo zu einem beſchränkten und endlichen machte. Prael. theol. Cap. VIII. De Dei praenotione seu praescientia. B. F. P. T. I. S. 545.) Das Charakteriſtiſche des lutheriſchen Lehrbegriffs iſt, daß er von beiden Extremen ſich auf gleiche Weiſe fern hält. Er geht mit dem calviniſchen, ſoweit es immer nur möglich iſt, um den Menſchen von der abſoluten Gnade Gottes abhängig zu machen, ſobald aber der letzte Schritt geſchehen ſollte, um dem *horribile* des abſoluten Decrets den letzten Schein der ſubjektiven Freiheit aufzuopfern, regt ſich das urſprüngliche Selbſtbewußtſeyn des Proteſtantismus mit ſolcher Macht, daß das lutheriſche Syſtem, ehe es dem ächt proteſtantiſchen Princip der Sub-

in liegt der Grund jener im Socinianismus überall sich aussprechenden Scheu vor dem Spekulativen, alle jene Lehren, in welchen der gemeinsame kirchliche Glaube der Katholiken und Protestanten das innerste Wesen der christlichen Offenbarung erkennt, haben für ihn ihre höhere Bedeutung verloren, er hält sich nur an das unmittelbare praktische Bedürfniß, und bewegt sich nur in der Sphäre der Verstandes-Reflexion. Da diese Lehren auch mit denjenigen Bestimmungen, die sie durch den Protestantismus erhalten hatten, noch immer eine Form hatten, in welcher sie die denkende Vernunft nicht wahrhaft befriedigen konnten, so konnte es der beweglichen Verstandes-Dialektik des Socinianismus nicht schwer werden, in ihren Angriffen auf das kirchliche System auf manchen Punkten eine Stärke und Ueberlegenheit, die eine bessere Anerkennung, als ihr zu Theil wurde, verdient hätte, zu entwickeln, und schwache Seiten aufzudecken, die man seitdem immer nur mit fruchtloser Kunst zu verhüllen suchte. Je inhaltsleerer aber durch diese negirende Dialektik der christliche Offenbarungsglaube wurde, und je weniger der Socinianismus dem Positiven selbst, das er an die Stelle des Negirten

---

jektivität etwas vergibt, lieber auf die Consequenz einer durchgeführten Theorie verzichtet. So hat die so oft gerügte Halbheit und Inkonsequenz der Concordienformel in dem Artikel *de aeterna praedestinatione et electione Dei* ihren tiefer liegenden Grund im innersten Wesen des Protestantismus selbst, und der Calvinismus und Socinianismus lassen sich nur von diesem ursprünglichen Standpunkt aus in ihrer Einseitigkeit recht begreifen. Daher ist auch in keinem dieser Systeme der Glaube im ächt protestantischen Sinne sosehr der Mittelpunkt des ganzen Systems, wie im lutherischen, indem selbst im calvinischen der Glaube seine ursprüngliche Bedeutung dadurch verlieren muß, daß die absolute Prädestination in ihrer starren Objektivität noch über ihn gestellt wird.

zu ſetzen verſuchte, innere Haltung und Bedeutung zu geben wußte, deſto unverkennbarer ſtellt er ſich als ein Moment dar, das zwar an der Stelle, an welcher es in den Entwicklungsgang des chriſtlichen Dogma's eingreift, nicht fehlen durfte, wenn dem im Zeitalter der Reformation erfolgten Umſchwung in das Subjektive ſein volles Recht werden ſollte, das aber durch ſeine Negativität den denkenden Geiſt nur um ſo mächtiger treiben mußte, den engen Kreis der Subjektivität, in welchem es ſich abſchließen wollte, wieder zu durchbrechen.

Wie der Socinianismus von der Dreieinigkeit des göttlichen Weſens und der Menſchwerdung Gottes nichts wiſſen will, wie ihm ſolche Lehren nur einen ſich ſelbſt aufhebenden Widerſpruch, in welchen die menſchliche Vernunft ſich mit ſich ſelbſt verwickelt, zu enthalten ſcheinen, ſo mußte er auch über die kirchliche Satisfactionslehre und die ganze Bedeutung dieſes Dogma's auf dieſelbe Weiſe urtheilen. Konnte er aber auch in dieſer Lehre, wie in andern, nur einen auf willkürlichen Vorausſetzungen und unwürdigen Vorſtellungen vom Weſen Gottes beruhenden Inhalt erkennen, keine objektive Wahrheit, in welcher die Natur Gottes ſelbſt dem denkenden Geiſte offenbar wird, ſo mußte er vor allem die Grundbeſtimmung negiren, in welcher die kirchliche Satisfactionstheorie auf das innere Weſen Gottes zurückging, die Idee der Gerechtigkeit, aus welcher ſich die Satisfaction als eine nothwendige Beſtimmung des göttlichen Weſens ſelbſt ergab. Den der kirchlichen Satisfactionstheorie zu Grunde liegenden Begriff der göttlichen Gerechtigkeit verwarf Fauſtus Socinus [1])

---

1) Von des Fauſtus Socinus Schriften gehören hieher beſonders die Praelectiones theologicae (Biblioth. Fratrum Polon. Tom. I. Irenop. 1656.) in welchen S. 566. f. die Lehre von der Satisfaction ſehr genau und ausführlich unterſucht iſt, und die Brevissima institutio christianae religionis

ausdrücklich als eine zu concrete, und darum der absoluten Idee des göttlichen Wesens widerstreitende Bestimmung. Kann Gott vermöge seiner Gerechtigkeit ohne Genugthuung die Sünden der Menschen nicht vergeben, so ist er einer endlichen Beschränkung unterworfen. Eher noch könnte man (der Schrift zufolge) die der Gerechtigkeit in jenem Sinne entgegengesetzte Barmherzigkeit als eine wesentliche Eigenschaft betrachten. Ist aber die Barmherzigkeit eine wesentliche Eigenschaft Gottes, so müßte Gott, als dem absolut Barmherzigen, das Recht abgesprochen werden, die Sünden der Menschen zu bestrafen. Hieraus folgt also nur, daß die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, beide auf gleiche Weise, endliche Bestimmungen sind, nicht absolute Eigenschaften des göttlichen Wesens, sondern Wirkungen seines Willens, das absolute Wesen Gottes ist demnach nur sein absoluter Wille [1]). Wenn

---

a. a. O. S. 665. in dem eigenen Abschnitt: *Refutatio sententiae vulgaris de satisfactione Christi pro peccatis nostris.* Noch ausführlicher als in den Prael. theol. handelt Socin von demselben Gegenstand in der aus vier Theilen bestehenden Schrift De Jesu Christo Servatore, h. e. cur et qua ratione J. C. noster servator sit, F. Socini Sen. disputatio, quam scripsit respondens Jacobo Coveto Parisiensi (einem reformirten Theologen). Bibl. Fr. Pol. T. II. Man vgl. ferner den Rakauer Catech. Quaest. 377. f.

1) *Haec ratio*, sagt F. Socinus Prael. theol. S. 566. von der gewöhnlichen Theorie, *nullius pretii est. Neque enim in Deo ulla justitia est, quae peccata puniri omnino jubeat, cui ipse renunciare non possit. Est quidem in Deo perpetua justitia, sed haec nihil aliud est, quam aequitas et rectitudo. Itaque nullum Dei opus est, in quo iniquitas et pravitas, ne minima quidem ex parte, deprehendi unquam possit. Et hanc justitiam Dei nominant ipsae sacrae literae, quae non minus in condonandis, quam in puniendis peccatis conspicua est. Istam autem Dei justitiam, quam nos appellare solemus, quae*

man daher auch zugibt, daß unſere Sünden nichts anders ſind, als Beleidigungen der Majeſtät Gottes, Schulden, die wir gegen Gott haben, ſo kann ſie doch Gott ohne Satisfaction ebenſo gut vergeben, wie jeder Menſch das freie Recht hat, ſeine Beleidigungen und Schulden andern zu erlaſſen. Um die Idee des Abſoluten in ihrer Reinheit aufzufaſſen, ſoll jede endliche Beſtimmung aus dem Weſen Gottes entfernt werden, es iſt jedoch klar, daß ſich hierin zugleich das Intereſſe des reflektirenden Verſtandes, Endliches und Unendli-

---

nonnisi in puniendis peccatis conspicitur, divinae literae nomine isto nequaquam dignantur, sed eam modo Dei severitatem, modo vindictam, tum iram, furorem, indignationem et aliis ejusmodi nominibus appellant. Itaque insigniter graviterque sunt lapsi, qui vulgaris cujusdam appellationis specie decepti putarunt, istam esse perpetuam Dei qualitatem, eamque infinitam esse dixerunt, nec animadverterunt, si id verum esset, necesse futurum, ut Deus infinite severus et ultor esset, nec unquam peccata condonaret. — Multo verisimilius (in Beziehung auf Ex. 34, 6. 7. Num. 14, 18. 19.) *dici posset, Dei propriam qualitatem esse eam Dei misericordiam, quae isti justitiae opponitur. Verum utrumque est falsum. Quemadmodum enim justitia ista, vulgari nomine sic appellata, quae misericordiae opponitur, Dei qualitas non est, sed effectus tantum voluntatis ipsius, sic misericordia, quae isti justitiae opponitur, Dei qualitas non est propria, sed effectus tantum voluntatis ejus.* In der Inst. chr. rel. S. 665. wird auf die Frage, ob die Gerechtigkeit Genugthuung verlange, geantwortet: *Nulli homini vere cordato et pio istud in mentem venire unquam deberet, quippe quod vel potentiae et auctoritati, vel certe bonitati et misericordiae deroget. — Propterea derogaretur — quia manifeste hinc sequeretur, Deum vel non posse, vel nolle nobis peccata remittere et liberaliter condonare.*

ches in ihrem Gegensatz auseinanderzuhalten, ausspricht. Je mehr aber, dieser Tendenz zufolge, das absolute Wesen Gottes in das abstrakte Jenseits zurücktritt, desto äußerlich freier macht sich das Subjekt gegen dasselbe. Nicht in dem absoluten Wesen Gottes, das über positive Bestimmungen dieser Art weit hinausliegt, realisirt sich die Bedingung der Versöhnung, sondern nur in dem endlichen Subjekt selbst. Der Mensch ist versöhnt mit Gott, wenn er durch seinen freien Willen der Sünde entsagt, und aus dem Zustande der Sünde heraustritt, von einer noch auf ihm liegenden, sein Verhältniß zu Gott bestimmenden Schuld kann nicht weiter die Rede seyn. In diesem, mit der Verwerfung des gewöhnlichen Begriffs der Gerechtigkeit so eng zusammenhängenden, Grundgedanken der socinianischen Theorie ist sogleich die ganze Subjektivität ihres Standpunkts, auf welchem nur von einer Versöhnung des Menschen mit Gott, nicht aber von einer Versöhnung Gottes mit dem Menschen die Rede seyn kann, ausgesprochen [1]).

Schon durch den Widerspruch gegen die gewöhnliche Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit war der kirchlichen Satisfactionstheorie die Grundlage, auf welcher sie ruhte, genommen. Mit noch größerem Nachdruck aber wandte sich die socinianische Dialektik gegen den Satisfactionsbegriff selbst, wobei wiederum besonders bemerkenswerth ist, wie die Argumente, deren sie sich bedient, auf den Standpunkt der Subjektivität, und den ihm zu Grunde liegenden Subjektsbegriff zurückgehen. Sündenvergebung und Genugthuung, sagt F.

---

1) Inst. chr. rel. S. 666. Unter der Versöhnung sey nichts anders zu verstehen, *quam nos, qui Dei inimici* (Röm. 5, 10.) *adhuc eramus, eo adducere, ut Dei amici esse vellemus, id est, ab eo offendendo desistere, et sic oblatam nobis ab ipso Deo peccatorum remissionem adipisci, et in ejusdem gratiam recipi.* Der Rak. Katech. behauptet Quaest. 410., die Schrift lehre nie, *Deum nobis a Christo reconciliatum*, sondern nur, *quod nos Deo reconciliati.*

Socinus, ſind widerſtreitende Begriffe, die ſich gegenſeitig aufheben, und zwar nicht blos in dem Fall, wenn von demſelben Subjekt, welchem die Sünden vergeben werden ſollen, Genugthuung geleiſtet werden ſoll, ſondern es gilt ganz allgemein, daß, wo keine Schuld iſt, auch keine Genugthuung iſt, keine Schuld aber iſt, wo ſchon vollkommene Genugthuung geleiſtet iſt. Wird die Schuld erlaſſen, ſo wird ſie geſchenkt, wird für ſie genuggethan, ſo wird ſie eingefordert. Sagt man, ſie werde nicht von demſelben eingefordert, welchem ſie geſchenkt wird, ſo iſt zu antworten, daß die Schuld nur von dem gefordert werden kann, der ſie ſchuldig iſt, alſo muß ſie auch der ſchuldig ſeyn, dem ſie geſchenkt wird, wie wird ſie ihm aber geſchenkt, wenn ſie von ihm gefordert wird? Bezahlt einer für einen andern, ſo muß das Geld, auch wenn es der Schuldner nicht ſelbſt ausbezahlt, doch als von ihm bezahlt angeſehen werden. Sagt man, Chriſtus habe nicht blos für uns bezahlt, ſondern auch die Schuld auf ſich übergetragen, ſo können doch Genugthuung und Erlaſſung nicht zu derſelben Zeit geſchehen ſeyn. Iſt die Schuld übergetragen, ſo kann weder vorher noch nachher eine Erlaſſung ſtattfinden. Iſt die Schuld vorher erlaſſen, wie konnte ſie auf einen andern übergetragen werden, iſt ſie aber vorher übergetragen, wie konnte ſie erlaſſen werden? Bei der Übertragung der Schuld iſt die Schuld nicht erlaſſen, ſondern es iſt nur an die Stelle des bisherigen Schuldners ein anderer getreten. Jeder, dem die Schuld erlaſſen wird, wird zwar von der Schuld befreit, aber nicht jedem, der von der Schuld befreit wird, wird auch die Schuld erlaſſen. Erlaſſung der Schuld ſetzt einen Akt der Schenkung auf der Seite des Gläubigers voraus, ein ſolcher findet aber nicht ſtatt, wenn der Gläubiger gleichwohl die ganze Schuld, die man ihm ſchuldig iſt, erhält [1]). Alles dieß kommt darauf hinaus, daß ſo-

1) Prael. theol. S. 568. f.: Wie kann es daher, ſetzt F. So-

bald Satisfaction geleistet wird, das Schuldverhältniß des schuldigen Subjekts an sich dasselbe bleibt, in dem Verhältniß des Menschen zu Gott also nichts wesentlich geändert wird, ob die in jedem Falle zu bezahlende Schuld auf die eine oder andere Weise bezahlt wird. Noch strenger ist der Subjektsbegriff in der weitern Einwendung gegen die gewöhnliche Satisfactionstheorie festgehalten, daß es sich mit der Strafe ganz anders verhalte, als mit einer schuldigen Geldsumme, daß die Strafe, als etwas rein Persönliches, nicht wie eine Sache von einem Subjekt auf ein anderes übergetragen werden könne, daß daher, wenn auch sonst nichts entgegenstünde, doch auf diese Weise in keinem Falle der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geschehen könne [1]). Geht schon hieraus das Widersprechende und Unhaltbare des gewöhnlichen Satisfactionsbegriffs hervor, so erhellt dasselbe noch weiter aus der Beziehung, in welche derselbe zu den beiden Begriffen der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gesetzt

---

cinus S. 569. noch hinzu, wenn man zugibt, daß Gott an sich auch ohne Genugthuung vergeben konnte, als ein besonderer Beweis der Liebe Gottes gegen die Menschen dargestellt werde, daß er seinen Sohn zur Genugthuung für die Menschen gab, da er ohne Genugthuung nicht blos denselben, sondern einen noch größeren Beweis seiner Liebe gegen die Menschen gegeben hätte?

1) Christ. rel. brev. crist. S. 665.: *Est siquidem pecunia, ut juris consulti loquuntur, reale quiddam et idcirco ab alio in alium transferri potest, poenae vero — sunt quiddam personale, et propterea ejusmodi, quae illi ipsi, qui eas dat, perpetuo adhaereant, nec in alium queant transferri.* Vgl. Prael. theol. S. 571., wo zugleich bemerkt wird, daß dasselbe auch von der Erfüllung des Gesetzes gelte, *etiam in factis, ex legis praescripto praestandis, non ipsum factum simpliciter quaeritur, sed unius cujusque, qui lege illa teneatur, proprium factum.*

wird. Die Satisfaction hat auf der einen Seite die Barmherzigkeit, auf der andern die Gerechtigkeit Gottes zu ihrer Vorausſetzung, Gott muß alſo dabei theils gütig und gnädig, theils ſtreng und gerecht gedacht werden. Wenn aber Gott einen Beweis ſeiner Güte und Gnade geben wollte, warum hat er nicht die Sünden der Menſchen ohne Satisfaction erlaſſen? Wollte er dagegen ſeine ſtrenge Gerechtigkeit durch Vollziehung der Strafe offenbaren, warum hat er nicht die geſtraft, welche die Sünden begangen haben? Was kann ungerechter ſeyn, als daß ein Unſchuldiger ſtatt der Schuldigen beſtraft wird, wenn doch alle Möglichkeit vorhanden iſt, die Schuldigen zu beſtrafen? Sagt man aber, das Eigenthümliche der Satisfaction beſtehe eben darin, daß Gott in demſelben Akt ſowohl ſeine Barmherzigkeit, als ſeine Gerechtigkeit zu erkennen gibt, jene, indem er die nicht ſtraft, die geſündigt haben, dieſe, indem er die Sünde gleichwohl ſtraft, ſo iſt es, zumal nach den ſchon hervorgehobenen Momenten, ein völlig eitles Beſtreben, Begriffe, die einander ausſchließen und aufheben, in eine Einheit vereinigen zu wollen [1]).

So ſchließt der Satisfactionsbegriff nach den verſchiedenen Geſichtspunkten, unter welchen er aufgefaßt werden kann, Elemente in ſich, die ſich der Natur der Sache nach widerſtreiten. Eine neue Seite dieſes Widerſpruchs ſchien in den

---

1) Prael. theol. S. 571.: *Adversariorum commentum istud, quod Deus in salute nobis per Christum parta et justus et misericors simul fuerit, praesertim cum nonnulli perfecte justum perfecteque misericordem fuisse dicant — plane ridiculum est, nec ullo pacto sustineri potest, quandoquidem non possunt ista duo eadem in re eodemque tempore simul jungi, quippe quae invicem prorsus repugnent. Misericordia enim ut peccanti ignoscatur, omnino requirit. Justitia autem ista, ut qui peccaverit poenas det, omnino requirit.*

beiden Beſtandtheilen des genugthuenden Gehorſams zu liegen, dem thuenden und leidenden. Was Piſcator beſonders geltend machte, daß der eine Gehorſam den andern ausſchließe, war auch ſchon dem Scharfſinn des F. Socinus nicht entgangen, theils könne beides, die Satisfaction und die Zurechnung der Gerechtigkeit, behauptete er, nicht zuſammenbeſtehen, theils ſey wenigſtens das Eine neben dem Andern überflüßig. Nicht zuſammenbeſtehen könne beides, da die eine Art der Genugthuung durch Uebernahme der Strafe deutlich zeige, daß der, für welchen ſie geleiſtet wird, nicht unſchuldig ſey, während die andere Art der Genugthuung durch Leiſtung deſſen, was der andere hätte thun ſollen, bewirke, daß der, für welchen es geleiſtet wird, für unſchuldig gehalten, und ebenſo angeſehen werde, wie wenn er niemals eine Schuld ſich zugezogen hätte. Daß aber entweder der eine oder der andere dieſes doppelten Gehorſams überflüßig ſey, ſey nicht minder klar. Wird einer ſo angeſehen, wie wenn er alles gethan, was er zu thun hatte, ſo ſind alle ſeine Sünden getilgt. Daſſelbe iſt der Fall, wenn einer ſo angeſehen wird, wie wenn er die ſchuldige Strafe für alle ſeine Sünden erſtanden hätte. Bei demjenigen, für deſſen Sünden vollkommene Genugthuung geleiſtet iſt, kann ebenſo wenig von irgend einer Sündenſchuld die Rede ſeyn, als bei demjenigen, der alles gethan hat, was er thun ſollte. Bei der Tilgung der Sünden kommt es ja nicht darauf an, daß ſie gar nicht begangen ſind, da das Geſchehene nicht ungeſchehen gemacht werden kann, ſondern nur darauf, daß ſie ſo angeſehen werden, wie wenn ſie nicht begangen wären. Da nun dieß bei der einen, wie bei der andern Satisfactionsweiſe ſtattfindet, ſo iſt die eine neben der andern völlig überflüßig. Auch der gewöhnlich zwiſchen That- und Unterlaſſungsſünden gemachte Unterſchied kann hier nicht in Betracht kommen, indem nicht behauptet werden kann, daß die Erſtehung der Strafe ſich nur auf das begangene Böſe und nicht

auch auf das unterlaſſene Gute beziehe, ſofern ja auch die Leiſtung deſſen, was geſchehen ſollte, ſich nicht blos das begangene Böſe, ſondern auch das unterlaſſene Gute bezieht [1]).

Zu den beiden bisher erörterten Momenten, von welchen das eine den von der gewöhnlichen Theorie vorausgeſetzten Begriff der Gerechtigkeit, das andere den Satisfactionsbegriff ſelbſt betrifft, kommt noch als drittes Moment hinzu, daß ſich auf keine Weiſe denken läßt, wie Chriſtus die von dem gewöhnlichen Satisfactionsbegriff geforderte Satisfaction geleiſtet hat. Beziehen ſich die beiden erſten Momente auf die Möglichkeit der Sache an ſich, ſo betrifft das dritte die faktiſche Wirklichkeit. Was an ſich dem Begriff nach nicht möglich iſt, kann ſich zwar ebendeßwegen auch nicht faktiſch verwirklicht haben, aber der innere Widerſpruch der Sache tritt, wenn es ſich zugleich um ein in der Wirklichkeit gegebenes Faktum handelt, nur um ſo klarer und anſchaulicher hervor [2]). F. Socinus ſucht dieß zuerſt an dem leidenden, und dann auch an dem thuenden Gehorſam Chriſti nachzuweiſen.

Die Strafe, welche die Menſchen für ihre Sünden verdienten, iſt der ewige Tod. Sieht man nun auch davon ab, daß (was F. Socinus ſchon unter den Gründen gegen die Möglichkeit der Sache überhaupt geltend macht) [3]), da jeder Einzelne für ſich wegen ſeiner Sünden dem ewigen Tod verfallen iſt, Einer aber immer nur Einen ewigen Tod auf ſich

---

1) Prael. theol. S. 570.

2) Prael. theol. S. 571.: *Ut rem cominus agamus, demus ipsius rei naturam neutri istarum satisfaciendi rationum repugnare, nec legem aut decretum Dei aliquod extare, quo prior illa ratio penitus excludatur* (dafür beruft ſich Socin auf Deut. 24, 16. und Ezech. 18, 4. 20.); *et quae fecerit aut passus fuerit Christus, diligenter perpendamus, an scilicet ejusmodi fuerint, ex quibus satisfactio ista manare potuerit.*

3) Prael. theol. S. 570.

nehmen kann, ebenso viele für sich selbst der Strafe des ewigen Todes nicht unterworfene Stellvertreter seyn müßten, als es Menschen gibt, die sich der Strafe des ewigen Todes schuldig gemacht haben, so hat doch Christus in keinem Falle den ewigen Tod erduldet, da er vom Tode wieder auferstanden ist. Es entsteht hier überhaupt ein Widerspruch zwischen dem Tod und der Auferstehung Christi. Wäre Christus nicht auferstanden, so wären wir von unsern Sünden nicht befreit (1 Cor. 15, 17.), hätte er uns aber schon durch seinen Tod von unsern Sünden befreit, also schon vor seiner Auferstehung, so wäre seine Auferstehung zur Vergebung unserer Sünden nicht nöthig gewesen. Sagt man, er habe deßwegen auferstehen müssen, damit durch seine Auferstehung der Beweis gegeben werde, er sey derjenige gewesen, der die Strafen unserer Sünden habe auf sich nehmen können, so läßt sich nicht einsehen, wie seine Auferstehung dieß darthun kann, da Gott dasselbe, was er Christus bei seiner Auferstehung ertheilte, auch jedem andern hätte geben können. Ebenso unhaltbar sey die Behauptung, daß Christus durch seine Auferstehung für uns den Tod habe überwinden müssen, da auch hier wieder derselbe Widerspruch entstehe. Die Ueberwindung des Todes setze das ewige Leben in demjenigen, der uns befreien soll, voraus, während die genugthuende Strafe den ewigen Tod dessen, der genugthun soll, erheische. Da nun in jedem Fall Christus den ewigen Tod nicht erlitten habe, sondern vom Tode wieder auferstanden sey, und wenn er nicht auferstanden wäre, die Vergebung unserer Sünden nicht bewirkt hätte, so sey klar, daß er nicht auf dem Wege der Genugthuung die Vergebung unserer Sünden bewirkt habe. Gesetzt aber auch, er hätte den ewigen Tod erduldet, so konnte doch er, der Eine, ihn nicht für unendlich viele in derselben Schuld befindliche erdulden. Berufen sich die Gegner, um dieser Einwendung zu begegnen, auf den unendlichen, die Schuld unserer Sünden sogar noch weit überwiegenden, Werth des Lei-

dens Chriſti, ſo könnte es dieſen Werth nur wegen der Würde ſeiner Perſon, oder wegen einer aus ihr hervorgehenden Wirkung, gehabt haben. Allein die Würde der Perſon könne hier nicht in Betracht kommen, da bei Gott kein Anſehen der Perſon gelte, und bei gleichen Vergehungen die leichte Strafe einer würdigen Perſon keinen höhern Werth habe, als die ſchwere einer unwürdigen, ſomit auch Chriſtus durch Erduldung einer leichteren Strafe, als wir wegen unſerer Sünden verdienten, der göttlichen Gerechtigkeit nicht genuggethan haben würde. Gebe man aber auch zu, daß die Würde der Perſon eine leichte Strafe zu einer ſchweren mache, ſo müſſe doch zwiſchen den Strafen ſelbſt eine Proportion ſeyn. Hier finde aber gar keine Proportion ſtatt, da nicht nur Chriſtus für das Unendliche, das wir erdulden ſollten, etwas blos Endliches erduldet habe, ſondern auch beides ſeiner Beſchaffenheit nach etwas ganz verſchiedenes ſey. Das Leiden Chriſti habe gar nicht den Charakter einer Strafe, da es für ihn der Weg zu ſeiner Herrlichkeit geweſen ſey. Ueberdieß würde, wenn durch die Würde der Perſon Chriſti jenes Mißverhältniß ausgeglichen worden wäre, auf Gott der Vorwurf der Härte und Grauſamkeit fallen, da er in jenem Fall auch ſchon mit der leichteſten Strafe hätte zufrieden ſeyn können. Entweder muß alſo jenes Mißverhältniß durch die Würde der Perſon nicht ausgeglichen worden ſeyn, oder das Leiden Chriſti hatte, wenn es von Seiten Gottes kein ungerechtes geweſen ſeyn ſoll, nicht die Bedeutung einer ſtellvertretenden Genugthuung, ſofern es ſich nur auf ihn ſelbſt bezog. Was aber die aus der Würde der Perſon hervorgehende Wirkung betrifft, ſo könnte dieſe nur eine unendliche geweſen ſeyn. Chriſtus müßte alſo auch als Gott von Natur betrachtet werden, als Gott aber konnte er nicht leiden, und wenn er auch als Gott gelitten hätte, ſo wäre einerſeits ſein Leiden kein genugthuendes Leiden für die Sünden der Menſchen, für die nur in der menſchlichen Natur ſelbſt genuggethan werden

konnte, gewesen, andererseits würde daraus folgen, daß die göttliche Natur, deren Schuldner wir waren, sich selbst genuggethan hat, was undenkbar ist, da niemand sich selbst genugthun kann.

Von einem thuenden Gehorsam Christi kann nicht die Rede seyn, da Christus für sich selbst Gott Gehorsam zu leisten verbunden war, seinen Gehorsam also nicht für andere leisten konnte. Daß er ihn nicht für andere geleistet hat, ist deutlich daraus zu sehen, daß sein Gehorsam für ihn selbst eine seine Leiden und seinen Tod weit überwiegende Belohnung zur Folge hatte. Wollte man aber auch annehmen, Christus hätte für sich selbst keinen Gehorsam zu leisten gehabt, so ist doch unläugbar, daß der Gehorsam eines Einzelnen, wenn er auch noch so vollkommen ist, immer nur für einen Einzelnen genugthuende Kraft haben kann. Die Berufung auf die Würde der Person kann auch hier nichts beweisen, da niemand einen vollkommneren Gehorsam leisten kann, als wir zu leisten verbunden sind. Ebenso wenig kann von einer von der Würde der Person ausgehenden unendlichen Wirkung die Rede seyn, da die menschliche Natur, von welcher der Gehorsam allein geleistet werden kann und soll, keiner unendlichen Wirkung fähig ist, die Voraussetzung aber, daß die göttliche Natur, welche den Gehorsam verlangt, selbst aber nicht gehorchen oder sich etwas verdienen kann, die Kraft eines unendlichen Verdiensts mitgetheilt habe, ganz ungereimt ist [1]).

Durch alle diese Argumente sollte das Satisfactionsdogma in seiner völligen Unhaltbarkeit dargestellt, und insbesondere dem rechtfertigenden Glauben der protestantischen Lehre sein Objekt, das unendliche Verdienst des thuenden und leidenden Gehorsams, durch welches allein das Verhältniß des Menschen mit Gott vermittelt werden kann, entzogen werden.

---

1) Prael. theol. S. 571—573.

Die ſocinianiſche Dialektik hatte aber auch noch beſondere Argumente, mit welchen ſie, nicht zufrieden die objektive Seite der Lehre von der Verſöhnung mit aller ihrer Kraft und Gewandtheit beſtritten zu haben, ſich auch noch gegen die ſubjektive Seite derſelben wandte, um den Hauptſatz des proteſtantiſchen Lehrbegriffs, daß die Rechtfertigung des Menſchen in der Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti beſtehe, zu widerlegen. Auch hier ſchien ihr der innere Widerſpruch und das Undenkbare der Sache klar vor Augen zu liegen. Satisfaction und Imputation der Satisfaction vermittelſt des Glaubens, behauptet F. Socinus, ſind widerſtreitende Begriffe. Auf der einen Seite ſoll die Satisfaction objektiv geſchehen ſeyn, alſo eine von jeder ſubjektiven Bedingung unabhängige Realität haben, auf der andern Seite ſoll ſie ihre objektive Realität nur unter der Vorausſetzung des Glaubens haben. Entweder iſt ſie alſo nicht objektiv geſchehen, oder wenn ſie objektiv geſchehen iſt, bedarf es nicht erſt des Glaubens zu ihrer objektiven Realität [1]). Der Hauptpunkt

---

1) De Jesu Christo Servatore P. IV. cap. 3. Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 217.: *Simpliciter satisfactum fuisse, et fide se satisfactum sub conditione, adeo pugnantia sunt, ut alterum ab altero necessario tollatur. Si credendum esset, non quidem satisfactum fuisse, sed id fuisse datum quod satisfaciendi vim habeat, posset isthaec credendi conditio locum habere, quae antequam impleatur, ipsum satisfactionis jam perfectum esse non arguit, altera illa facit. Id quod cum conditionis natura omnino pugnat. Sed cum, jam satisfactum fuisse, credere debeamus, nulli conditioni est locus, et jam satisfactionis actum perfectum fuisse prorsus necesse est. Pugnantia igitur omnino loquitur enunciatum (per fidem imputari nobis satisfactionem Christi). Dum enim dicit, credendum esse, Christum pro peccatis nostris satisfecisse, jam antequam credamus, re ipsa pro nobis*

Arguments, das F. Socinus in verschiedenen Wendungen der kirchlichen Satisfactionslehre mit besonderem Nachdruck entgegengestellt hat, liegt in dem Vorwurf, daß sie den Menschen in ein völlig passives Verhältniß zu dem Werke der Erlösung setze, daß, der Objektivität der von Christus an der Stelle des Menschen geleisteten Genugthuung gegenüber, alles, was auf die subjektive Seite fallen sollte, seine Bedeutung völlig verliere. Es ist demnach hier wieder ein Punkt, auf welchem das subjektive Interesse, das dem Socinianismus überhaupt eigenthümlich ist, in seiner ganzen Macht hervortritt, der Gegensatz der beiden Standpunkte, die sich in ihrem Unterschiede auseinandersetzen, des Standpunkts der Objektivität und des Standpunkts der Subjektivität. Je objektiver die Satisfactionslehre die Erlösung und Versöhnung des Menschen mit Gott als einen außerhalb des Menschen geschehenen Akt auffaßt, desto bedeutungsloser wird der Mensch als Subjekt. Was bleibt ihm selbst durch seine eigene Thätigkeit noch zu thun übrig, wenn alles, was seine Versöhnung mit Gott erfordert, an sich schon, ganz unabhängig von ihm, geschehen ist? Die socinianische Polemik blieb jedoch nicht einmal dabei stehen, sie ging noch einen Schritt weiter, nicht blos zum bedeutungslosen, und schon dadurch jedes sittlichen Werths entblößten Subjekt schien der Mensch durch das Satisfactionsdogma herabzusinken, auch der positiven Unsittlichkeit sollte

---

satisfactum fuisse, aperte affirmat. Dum vero dicit, per istam fidem nobis satisfactionem illam tribui, satisfactum re ipsa pro nobis fuisse, antequam credamus, non minus aperte negat. F. Socinus bemerkt selbst über seine Argumentationsweise: *Si subtilius aliquanto, quam opus esse videretur, quaedam a nobis disputata sunt, non aliam ob causam id factum fuit, quam ut nihil prorsus sani esse in toto hoc vestro de salute, nobis per Christi satisfactionem parta, commentitio corpore apertissime constaret.*

dadurch offener Raum gegeben ſeyn. Dieſer Vorwurf wird der kirchlichen Lehre ſowohl in dem Rakauer Katechismus [1]), als auch von F. Socinus ſelbſt in der härteſten Form gemacht. Da Chriſtus für alle Sünden der Menſchen, ſowohl in der Vergangenheit, als in der Zukunft der göttlichen Gerechtigkeit die vollkommenſte Genugthuung geleiſtet habe, ſo ſey nicht blos keine andere Genugthuung, ſondern auch nicht einmal Heiligung des Lebens nothwendig. Da aber gleichwohl die Schrift ſo nachdrücklich einſchärfe, daß ohne ein ſittlich reines und heiliges Leben niemand am Reiche Chriſti theilhaben könne, ſo ſey man auf jene imputative Gerechtigkeit gekommen, bei welcher man als gerecht und heilig gelte, obgleich man ſich noch immer im Dienſte der Sünde befinde. So ergebe ſich aus der proteſtantiſchen Lehre von der Zurechnung der Gerechtigkeit die unläugbare Folgerung, daß man ohne wahre und wirkliche Heiligkeit des Lebens gleichwohl ſelig werden könne [2]).

---

1) Quaest. 393.

2) De Jesu Christo Serv. a. a. O.: *Repugnant inter se haec duo: satisfieri pro peccatis suis, et ideo justum censeri, quod sibi alterius justitia imputetur, aut certe alterutrum supervacaneum omnino est. Facile autem adducor, ut credam, istius imputationis, qui inter vos sunt, praecipuos fautores, in ea asserenda, ad id potissimum respexisse, ut ejus vi ea vitae innocentia nobis adscribatur, quam, si partem in Christi regno habere debemus, in nobis esse necesse est. Quamvis enim, si Christus plenissime morte sua, pro omnibus delictis nostris, sive praeteritis sive futuris, divinae justitiae satisfecit, non modo alia praeterea satisfactione, sed nulla etiam vitae sanctitate opus esset (praesertim si, ut vos affirmatis, aliud ad eam satisfactionem participiendam in nobis non requiritur, quam ut, id verum esse, firmiter credamus), tamen cum sacrae literae passim clament, eam*

Einem ſo kühnen und tiefeindringenden Angriff gegenüber erſcheint die abwehrende Polemik der proteſtantiſchen

---

in nobis requiri, ne ut re ipsa, sic etiam verbis divinae veritati sese palam opponerent, et plane impii viderentur, non ausi sunt negare, eum, qui Christi regni particeps sit futurus, vitae sanctimonia revera praeditum esse oportere. Sed interim, ut per speciem sanctimoniae vitae stabiliendae omnis vera sanctitas convelleretur, ab humani generis hoste versutissimo persuasi, imprudentes istam imputationem justitiae Christi excogitarunt, per quam scilicet nobis, licet adhuc peccati servi simus, ea sanctimonia ascribatur. — Quo quid dici vel absurdius vel detestabilius potest? Christus vitam et sanguinem suum profudit, ut nos peccatis defuncti justitiae vivamus (1 Petr. 2, 24.), *et vos affirmare non erubescitis, ideo eum mortuum esse, ut nobis, quantumvis injustis, ejus justitia imputetur? Neque est, quod dicatis, immo vos quoque in iis, qui Christi participes censendi sint, vitae novitatem requirere, et bona opera, utpote ipsorum fidei necessarios fructus, in illis abunde conspici, affirmare. Nam cum ea, quae Paulus Ep. ad Rom.* c. 7. *ac si de se ipso loqueretur, scribit, ad eos, qui jam Christo insiti sint, omnino referri debere, contendatis, satis ostenditis, illam vitae novitatem istaque bona opera, non re ipsa, sed per imputationem in nobis esse debere, vobis persuasissimum esse. — Quocunque igitur vos vertatis, negare non potestis, ex doctrina vestra concludi, non opus esse, ut in iis, qui servandi sunt, vera aliqua vitae sanctimonia reperiatur, sed imputativam sufficere, et eos, qui Christo sunt insiti, sine bonis operibus esse posse, immo quoad in hac mortali vita fuerint, peccati mancipia perpetuo esse. — Ex quo illud verum esse apparet, istam Christi justitiae imputationem propter id praecipue a vobis sive adinventam sive arreptam fuisse, ut hac vitae emendationem, quam ubique Dei spiritus iis, qui Christi beneficium participare volunt, disertis*

Theologen ziemlich matt und ungenügend, da ſie im Ganzen nur die angegriffene Theſe zu wiederholen wußten, und die Folgerungen, die der Gegner aus ihr zog, ſo viel möglich abzuſchneiden ſuchten, ohne ihr eine tiefere und umfaſſendere Begründung zu geben. Sie machten für ſich geltend, daß die ſtrafende Gerechtigkeit eine ebenſo weſentliche Eigenſchaft Gottes ſey, als die Barmherzigkeit, ohne daß deßwegen in der abſoluten Einfachheit des göttlichen Weſens irgend ein Widerſtreit vorauszuſetzen ſey, daß aber in Beziehung auf den Menſchen die Harmonie dieſer beiden Eigenſchaften nur durch die Satisfaction Chriſti bewirkt werden könne, und erinnerten aufs neue beſonders daran, daß das Leiden Chriſti, ungeachtet ſeiner endlichen Dauer, wegen der perſönlichen Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur einen unendlichen Werth habe [1]). Am meiſten aber vertrauten ſie auf die

---

verbis praecipit, atque praescribit, a vobis re ipsa inde stirpitus evulsam in hominibus inserere videamini. Nam quod attinet ad satisfactionem, satis erat excogitasse, Christum morte sua omnes peccatorum nostrorum poenas persolvisse. Derſelbe Vorwurf, welcher in der neueſten Zeit von den katholiſchen Gegnern der proteſtantiſchen Lehre gemacht wird. Man vgl. Möhler's Symbolik. Vierte Aufl. 1836. S. 133. f. und meine Schrift: Der Gegenſatz des Katholicismus und Proteſtantismus. Zweite Ausg. 1836. S. 275. f. Der Unterſchied iſt nur, daß Möhler den Begriff der *imputatio* überhaupt, Socin nur den Begriff der *imputatio justitiae Christi* beſtreitet.

1) Man vgl. hierüber Gerhard Loci theol. Loc. XVII. cap. 2. §. 35. f., wo „*infaustus ille Faustus Socinus, Neo-Photinianorum* πρόμαχος" ſehr ausführlich widerlegt wird, §. 47. f. S. 47. f. Nicht übel wird jedoch S. 48. gegen den ſocinianiſchen Begriff der Gerechtigkeit bemerkt: *Si ex nudo Dei beneplacito, non autem ex immutabili Dei justitia reatus, sive obligatio peccantis ad poenam, profluit, sequeretur in conspectu Dei ejusdem valoris esse peccatum*

Stärke ihrer exegetiſchen Beweiſe, und glaubten hier ihrer entſchiedenen Ueberlegenheit ſo gewiß ſeyn zu dürfen, daß ſie noch nicht ahneten, auf welchem unſicheren Boden ſie ſich gerade in dieſer Beziehung ihren gewandten Gegnern gegenüber befanden [1]). Es kann den Socinianern, ſo groß auch ihre bekannte Willkür in der Exegeſe iſt, das Verdienſt nicht beſtritten werden, auch in Hinſicht der exegetiſchen Vermittlung und Begründung des Dogma's eine neue Bahn gebrochen, und die Möglichkeit eines neuen, von dem bisher zu ausſchließlich behaupteten weſentlich verſchiedenen, exegetiſch-dogmatiſchen Standpunkts dargethan zu haben, und wenn ihnen überhaupt dieſes Verdienſt zugeſtanden werden darf, ſo kann es ihnen gewiß am wenigſten in Anſehung des Satisfactionsdogma's abgeſprochen werden [2]). Der Zweck unſerer hiſtoriſchen Unterſuchung geſtattet nicht, in die Leiſtungen der ſocinianiſchen Exegeſe für unſer Dogma näher einzugehen, es kann hier nur das Allgemeinſte kurz angedeutet werden.

F. Socinus theilt [3]) die Lehre von der Satisfaction be-

---

et non peccatum, imo nihil esse per se peccatum, sed tantum pro arbitrio voluntatis peccatum aestimari, nec naturae Dei illud adversari. Der Zuſammenhang mit der Anſicht des Duns Scotus (ſ. oben S. 265.) iſt hier richtig erkannt.

1) Man vgl. z. B. nur den syllogismus generalis, welchen Gerhard a. a. O. §. 37. f. S. 35. dieſen Neophotinianern entgegenſetzt.

2) Man vgl. die treffenden Bemerkungen Bengel's (Ideen zur hiſtoriſch-analytiſchen Erklärung des ſociniſchen Lehrbegriffs) im Flattiſch-Süskind'ſchen Magazin für Dogm. u. ſ. w. XV. S. 110. f. beſonders S. 150. f.

3) Prael. theol. cap. 19. S. 573. Die exegetiſche Unterſuchung der betreffenden Stellen macht den Inhalt dieſer Schrift von cap. 19—29. S. 573—600. aus. Noch ausführlicher behandelt Socin dieſen Gegenſtand im zweiten Theil der Schrift De Jesu Christo Serv. Bibl. T. II. S. 140. f.

treffenden Stellen in folgende vier Claſſen: 1. in ſolche, in welchen von der Erlöſung durch Chriſtus und ſein Blut die Rede iſt, oder davon, daß er ſich oder ſein Leben zum Löſegeld für uns gegeben habe; 2. in ſolche, in welchen geſagt wird, Chriſtus ſey für uns und unſere Sünden, oder wegen unſerer Sünden geſtorben; 3. in ſolche, nach welchen Chriſtus unſere Schmerzen und Sünden auf ſich genommen, und an ſeinem Leibe getragen hat; 4. ſolche, die Chriſtus als Opfer darſtellen, oder ihn mit den Opfern und dem Hohenprieſter des A. T. vergleichen. In die erſte Klaſſe gehören die Ausdrücke λυτρῶν, λυτροῦσθαι, ἀπολυτρῶν und die ihnen entſprechenden, die ſich zwar auf den Begriff eines Löſegelds beziehen, aber auch, wie Socin ſehr leicht zeigen konnte, uneigentlich, metaphoriſch, gebraucht werden, ohne daß an ein Löſegeld gedacht werden kann. Es kann daher auch aus allen Stellen dieſer Art nichts für die Satisfactions-Idee geſchloſſen werden. Bei den Stellen der zweiten Klaſſe ſuchte Socin zu zeigen, daß Sterben wegen der Sünden oder für die Sünden eines andern ſoviel ſey, als Sterben aus Urſache oder Veranlaſſung der Sünden. So ſterbe doch ohne Zweifel, wer deßwegen ſterbe, damit einer von den Sünden abgehalten werde, und der Glaube in ihm entſtehe, wenn er zu ſündigen aufhöre, werden ihm ſeine Sünden vergeben werden. Werde daher von Chriſtus geſagt, er ſey für unſere Sünden geſtorben, ſo werde damit zwar ein auf unſere Sünden ſich beziehender Erfolg ausgedrückt, aber kein anderer, als der ſo eben angegebene. So ſtarb Chriſtus für uns, zu unſerm Beſten, damit wir von der Sünde zurückgebracht, und der Vergebung derſelben theilhaftig, die von ihm angekündigte Seligkeit erlangen. Nur den Endzweck alſo, die causa finalis, nicht aber eine Stellvertretung werde in einem ſolchen Zuſammenhang durch die Präpoſition ὑπὲρ angezeigt [1]).

---

1) Ueber die Präpoſition ἀντὶ Matth. 20, 28. wird von Socin

Daß aber Christus, wie die Stellen der dritten Klasse sich ausdrücken, alle jene Stellen, deren Typus die Stelle 1 Petr. 2, 24. ist, unsere Sünden getragen habe, soll nur soviel heißen, er habe unsere Sünden dadurch hinweggenommen, daß er uns durch seine moralische Wirksamkeit von denselben befreite. Wenn in der heil. Schrift von der Vergebung, Hinwegnahme der Sünde die Rede sey, so sey dieß so oft nur von der Absicht Gottes zu verstehen, uns Sündenvergebung zu ertheilen, wenn wir sie wirklich annehmen, und das Unserige dabei thun. Gebe man auch zu, daß in Stellen, wie Es. 53, 6. jene Formel wirklich bedeute, Christus habe unsere Sünden auf sich genommen, getragen, so folge doch daraus noch nichts für die Satisfactionslehre, da es gewöhnlicher Sprachgebrauch sey, daß von einem, welcher aus Veranlassung der Sünden eines andern zu leiden hat, gesagt wird, er trage die Sünden desselben und nehme sie auf sich, ohne daß dabei irgend eine Satisfaction stattfinde. Was endlich die Vergleichung Christi mit den Opfern und dem Hohenpriester des A. T. betrifft, so zeigt Socin sehr ausführlich, daß die Opfer des A. T. weder reell noch symbolisch stellvertretend, sondern nur gewiße Bedingungen gewesen seyen, an welche Gott die Sündenvergebung geknüpft habe, so daß nach vollbrachtem Opfer die von Gott zuvor schon beschlossene Aussöhnung eintrat: ebenso folge auf Christi Tod die Befreiung von der Schuld unserer Sünden, obgleich auf sehr verschiedene Weise [1]). Mit dem Hohenpriester des A. T. werde Christus

---

De Jesu Christo Serv. P. II. cap. 8. S. 155. bemerkt: *Metaphorica haec commutatio facta est, quod Christus animam suam dedit, et nos recepit, id est, a peccati servitute liberatos sibi asseruit.*

1) Der Unterschied besteht, wie ihn Socin De J. Chr. Serv. P. II. Cap. 17. S. 169. bestimmt, hauptsächlich darin, *quod sacrificia illa, quamvis divinis promissionibus ro-*

verglichen, nicht weil er für uns genuggethan, ſondern alles dasjenige gethan habe, und noch immer thue, was der wirklichen Ertheilung der uns von Gott verheißenen Sündenvergebung vorangehen muß [1]).

---

borata, non tamen virtute aliqua, sed sola Dei voluntate peccata expiabant: Christi autem mors divino foederi adjuncta expiationem peccatorum nostrorum virtute etiam sua, quam nos ipsi manifeste agnoscimus et experimur, peragendi vim habet. — Sacrificia illa antiqua nulli foederi confirmando adjuncta fuerant, sed pars foederis ipsa erant, — illis peractis statim re ipsa expiatio, id est, peccatorum remissio consequebatur. Hanc vero (mortem Christi) tum demum reipsa peccatorum remissio consequitur, si foederis conditiones serventur, et vita corrigatur atque a peccando cessetur. Zur Erklärung der Stelle Hebr. 9, 12. bemerkt Socin a. a. O. c. 16. S. 167.: *Cum consideramus Christum innocentissimum coelos penetrasse et ibi aeterna beatitudine coram Deo frutturum esse, quis se ad eum imitandum non accingit et peccatis relictis ad Deo perpetuo serviendum non convertit? Quis, cum noverit Christum, qui resipiscentibus vitam aeternam Dei, patris sui, nomine promisit, in ipsius Dei conspectu inculpatissimum pro nobis in aeternum astiturum, resipiscere negliget, et Deo se non consecrabit? Haec autem, quae diximus, nonnisi sanguine suo prius fuso, ipsi Christo contigerunt. — Probat igitur Apostolus evidenter, ex Christi sanguine, quo fuso ipse in vera sancta ingressus sit, vitae nostrae emendationem proficisci.* Auf dieſe folgt die *peccatorum expiatio*, Befreiung ſowohl von der Sünde, als der Schuld der Sünde.

1) Zum Beweiſe, daß Gott nach der Lehre des N. T. ohne Satisfaction die Sünden vergebe, erinnert Socin (Chr. rel. brev. instit. S. 665.) beſonders auch daran, daß Gott, ſchon ehe Chriſtus ſein Amt antrat, verſöhnlich und gnädig gegen die Menſchen geſinnt war, daß ſchon Johannes der Täufer,

Mit je glücklicherem Erfolg der Socinianismus durch seine, mit großer Consequenz durchgeführte, das Satisfactionsdogma nach allen Seiten der strengsten Prüfung unterwerfende Polemik hinweggeräumt zu haben glaubte, was ihm als eine mit seinem Standpunkt unvereinbare Lehre gegenüberstund, desto freieres Feld hatte er nun für seine eigene Theorie gewonnnen. Was ist es nun aber, was er an die Stelle des mit so großer Anstrengung niedergerissenen Gebäudes setzte? Es ist, wie sich schon aus dem Bisherigen ergibt, in dem einfachen Satze enthalten, daß der Mensch mit Gott versöhnt ist, wenn er die Sünde bereut und sich bessert. Nur auf der Seite des Menschen also, in der Aenderung seiner Gesinnung, nicht auf der Seite Gottes, durch einen auf das Wesen Gottes selbst sich beziehenden, eine Umänderung des Verhältnisses Gottes zu dem Menschen bewirkenden Akt, erfolgt die Veränderung, ohne welche die Versöhnung des Menschen mit Gott nicht gedacht werden kann. Gott ist an sich immer derselbe gegen den Menschen, von Ewigkeit mit ihm versöhnt, nur der Mensch muß sich in ein anderes Verhältniß zu Gott setzen, sobald er sich aber dazu entschließt, ist er unmittelbar durch diesen Akt seines Willens mit Gott wahrhaft versöhnt. In die Subjektivität des Menschen ist demnach die Realität seiner Versöhnung mit Gott gestellt, nur in ihr, in der moralischen Beschaffenheit seines Innern, liegt das Hinderniß, das entfernt werden muß, wenn er sich mit Gott soll versöhnt wissen. Es ist dieß der äußerste Punkt, auf welchen sich der Socinianismus auf seinem Standpunkt der Subjektivität stellen kann: das Größte und Heiligste, die

---

Buße und Sündenvergebung und Christus selbst Sündenvergebung schlechthin angekündigt haben. Die exegetische Unhaltbarkeit der protestantischen Lehre von der *imputatio justitiae Christi* wird besonders De J. Chr. Servat. P. IV. cap. 4. S. 218. f. gezeigt.

Verſöhnung des Menſchen mit Gott, wird durch einen einfachen Akt ſeines Willens bewirkt. Aber von dieſem äußerſten Punkte aus, auf welchem, als dem direkteſten Gegenſatz gegen jenen andern, die Verſöhnung als einen rein objektiven göttlichen Akt auffaſſenden Standpunkt, das Princip der Subjektivität in ſeiner ganzen Macht, aber auch in ſeiner ganzen Willkür ſich offenbart, wendet er ſich nun auch ſogleich wieder der Objektivität zu [1]), und es iſt ſein angelegentlichſtes Beſtreben, jenem Akte der Subjektivität einen ſo viel möglich objektiven Gehalt zu geben, und alle Momente, durch welche das chriſtliche Bewußtſeyn, ſoweit es vom Satisfactionsdogma getrennt werden kann, die Verſöhnung mit Gott objektiv vermittelt werden läßt, ſich gleichfalls zuzueignen. Dieß geſchieht auf doppelte Weiſe, ſowohl in Hinſicht der Bedingung der Sündenvergebung, als auch in Hinſicht der Sündenvergebung ſelbſt.

Die Bedingung der Sündenvergebung iſt die Reue oder Sinnesänderung. Sie nimmt im ſocinianiſchen Syſtem dieſelbe Stelle ein, welche im proteſtantiſchen der Glaube hat.

---

1) Es ſey klar, ſagt F. Socinus De J. Christo Serv. P. III. c. 2. S. 192. in einer Stelle, in welcher der oben bemerkte Zuſammenhang des Subjektiven und Objektiven ſich beſonders deutlich zu erkennen gibt, daß Gott zu unſerm Heil vermöge ſeiner Gnade nichts weiter verlange, als *poenitentiam et vitae correctionem, non quidem quamlibet, sed eam, quam nobis, ipso mandante praescripsit Christus.* Wenn bisweilen, wie Apg. 20, 21. neben der Reue auch der Glaube genannt werde, ſo geſchehe dieß, *non quia praeter ipsam poenitentiam, fides in Christum, tanquam aliquid amplius, quod huc pertineat, in nobis efficiens ad peccatorum remissionem consequendam requiratur (alioqui quomodo alibi soli poenitentiae peccatorum remissionis adeptio tribueretur?), sed quia nonnisi per fidem in Christum ista poenitentia contingit.*

Während aber der Glaube im protestantischen Sinn zunächst nur insofern eine Richtung nach außen nimmt, sofern er die Gerechtigkeit Christi ergreift, und ohne sich praktisch zu äußern, an sich schon das Princip der Rechtfertigung in sich hat, läßt dagegen der Socinianismus die Reue unmittelbar in den durch die Beobachtung der göttlichen Gebote praktisch sich erweisenden Gehorsam übergehen, und es gilt ihm als höchster Grundsatz, daß der sittliche Werth des Menschen nur in der Rechtschaffenheit des Lebens bestehen könne. Das Innere muß sich äußerlich praktisch bewähren, wenn das Subjektive objektive Realität haben soll. Aber auch der Gehorsam selbst erhält seine objektive Realität erst durch das christliche Gepräge, das ihm der Glaube gibt. Daher sind Glaube und Gehorsam im socinianischen System identische Begriffe. Ohne den praktisch sich bethätigenden Gehorsam wäre der Glaube leer und ohne bestimmten Inhalt, dem Gehorsam selbst aber würde ohne den Glauben die Richtung auf das durch Christus erworbene Heil, die christliche Form und das christliche Princip, fehlen [1]). Je größeres Gewicht aber

---

1) Man vgl. über das Verhältniß dieser beiden Begriffe besonders die Theses de causa et fundamento in ipso homine ejus fidei in Deum., qua hominem justificari, sacrae literae testantur. Bibl. Fratr. Pol. T. I. S. 627. Th. VI. *Ex firma persuasione, quod Deus sit, id est, quidam summus omnium Dominus et moderator, quodque is recta sectantes et prava vitantes remuneretur, necessario praeter voluntatem egregiam recta faciendi et prava vitandi ipse effectus consequitur, et quia Deus recta fieri, prava autem vitari jubet, idque ut agnoscant, efficit, quibuscunque sua praecepta dederit, atque insuper unusquisque per se agnoscit, rectum esse, Deo obedire, et pravum, non obedire, idcirco necesse est, ut, qui ita, ut diximus, persuasus fuerit, is a Deo sibi data praecepta faciat eique obediat.* Th. VII. *Quoniam vero persuasio-*

auf den Gehorſam als praktiſchen Religionsglauben, ſomit auch auf die Werke, durch die ſich der Glaube praktiſch erweiſen muß, gelegt wird, deſto ausſchließlicher ſcheint das Princip der Rechtfertigung und Verſöhnung nur in das eigene Thun des Menſchen, in ſeine Subjektivität, geſetzt zu werden, deſto auffallender alſo auch der Widerſpruch zu ſeyn, in welchen dieſe Theorie mit der pauliniſchen Lehre von dem Glauben und den Werken kommt. Daß die Werke rechtfertigende Kraft haben, läugnet Socin nicht, da ſie ja nur in der Vorſtellung vom Glauben getrennt werden können, an ſich aber der Glaube ſelbſt ſind, aber er glaubt demungeachtet den pauliniſchen Gegenſatz des Glaubens und der Werke feſthalten zu können, da ſowohl der Glaube, als die Werke aus einem doppelten, weſentlich verſchiedenen, Geſichtspunkt betrachtet werden müſſen. Auf der einen Seite ſind es zwar nur die Werke, durch welche der Glaube ſeinen innern objek-

---

ne ista et obedientia ea fides in Deum continetur, qua sacrae literae hominem coram Deo justificari testantur, jam satis ex praedictis constare potest, quaenam in ipso homine hujus fidei sit causa et fundamentum, nempe recta faciendi et prava vitandi amor ac studium. Glaube und Gehorſam verhalten ſich alſo wie Form und Inhalt. Wenn Socin ſelbſt De fide et operibus Bibl. Fr. Pol. T. I. S. 623. den durch Werke ſich bethätigenden Glauben die Ausführung und Vollendung, gleichſam die Form des Glaubens (*exsecutio ac perfectio et tanquam forma ipsius fidei* nennt), ſo iſt hier die Form in demſelben Sinne genommen, in welchem im katholiſchen Syſtem die Liebe das formirende Princip des Glaubens heißt, d. h. die Form iſt das Beſtimmende, dasjenige, wodurch das Abſtrakte etwas Concretes wird, dieß iſt aber eigentlich nicht die Form, ſondern der die an ſich leere Form erfüllende Inhalt, weßwegen Socin die Form auch das *complementum* nennt; der Glaube erhält durch die Werke *suum complementum et quasi formam* a. a. O. S. 626.

tiven Werth erhält, auf der andern Seite aber fehlt auch wieder den Werken der zureichende innere Werth. Betrachtet man die Werke für sich, so daß das ihnen Gegenüberstehende nur das göttliche Gesetz ist, das durch sie erfüllt werden soll, als die Norm, welcher die Werke entsprechen müssen, so können die Werke nicht für rechtfertigend gehalten werden, weil es keinen dem Gesetz vollkommen adäquaten Gehorsam gibt, und das Mißverhältniß zwischen demjenigen, was die Werke an sich in der Wirklichkeit sind, mit demjenigen, was sie nach der Norm des göttlichen Gesetzes sind, auf diese Weise nie aufgehoben und ausgeglichen werden kann. Aber es ist dieß nur der eine Gesichtspunkt, aus welchem die Werke zu betrachten sind, unter einen ganz andern Gesichtspunkt werden sie dagegen gestellt, wenn man sich zwar jenes Mißverhältnisses zwischen den Werken und dem Gesetz bewußt ist, ebendarum auch das Bedürfniß der göttlichen Gnade anerkennen muß, aber damit auch das Vertrauen verbindet, Gott werde uns, ungeachtet jenes Mißverhältnisses, für gerecht erklären, und so ansehen, wie wenn wir nicht gesündigt hätten. Der Glaube, das Vertrauen auf die sündenvergebende Gnade Gottes ist demnach die nothwendige Ergänzung, die zu den Werken hinzukommen muß, sie stehen, dem Positiven des Glaubens gegenüber, nur in einem negativen Verhältniß zur Rechtfertigung, aber dieses Verhältniß des Negativen und Positiven wird sogleich wieder das Umgekehrte, da der Glaube selbst nur eine inhaltsleere Form wäre, wenn er nicht durch den werkthätigen, zwar immer unter dem Gesetz bleibenden, aber doch ganz Gott sich hingebenden Gehorsam seinen bestimmten Inhalt erhielte [1]). Mit Recht kann Socin

---

1) *Respondeo*, so erklärt sich hierüber F. Socinus am bestimmtesten in der Abhandlung De fide et operibus, quod attinet ad justificationem nostram Bibl. Fr. Pol. T. I. S. 623., *me, quod ad opera attinet, quae fidem antecedunt, nul-*

den Proteſtanten die Frage entgegenhalten: welcher Unterſchied denn noch zwiſchen dieſem rechtfertigendem Gehorſam

---

lam eis efficaciam ad vitam aeternam justificandi tribuere. Nec sane poterat a me aliud responsum exspectari, cum concedam, sine Christi fide nemini vitam aeternam posse contingere. Quod tamen eatenus intelligi volo, quatenus sub Novo Testamento sumus, nobisque patefacere Deo est visum. De eo enim tempore, quo Testamentum Vetus viguit, deque Dei arcanis nihil loquor. (Von denen, die unter dem A. T. von Gott für gerecht erklärt worden ſind, ſagt Socin a. a. O. S. 620.: *Isti non per ipsam legem, sed per fidem sunt servati, quatenus Dei praecepta servantes, quamvis interdum laberentur, plane ostendebant, idque reipsa praestabant, se Deo confidere.* Dieſes *confidere Deo* wird im N. T. zu einem *confidere Deo per Christum* a. a. O. S. 622.) *Possunt quidem opera, quae fidem praecedunt, quempiam aliqua ratione Deo gratum efficere, verum non satis sunt, ut quis aeternam salutem consequatur, eaque ratione justificetur et Deo sit gratus, quam hoc loco intelligimus. — Porro, quod attinet ad opera, quae Christi fidem subsequuntur, si de vera et propria subsecutione loquimur, ita ut opera sint quiddam re ipsa a fide distinctum, haec Christi fides nihil aliud erit, quam prior illa fides, hoc est, credere, Jesum revera esse Christum Dei Filium etc., opera vero erunt reipsa posterior illa fides, hoc est, ipsi Christo confidere. Quamobrem haec opera efficaciam habebunt justificandi coram Deo ad vitam aeternam, non quidem ut opera, sed ut fiducia, quae per Christum in Deo collocetur, et quia Deus pro bonitate sua ita vult. Nihil autem absurdi in eo est, quod istis operibus, non autem fidei illi, quae ipsa antecedit, justificatio ista ascribatur. Non enim propterea negatur, nos fide justificari, siquidem jam dictum est, et opera ista aliud nihil reipsa esse, quam fidem, id est fiduciam, et fidem illam, quae eis re ipsa praecedit, non*

und dem rechtfertigenden Glauben ihres Syſtems ſeyn

---

esse revera eam fidem, quae nos Deo ad vitam aeternam gratos efficit. At vero, si de quadam subsecutione loquimur, non vera nec propria, sed tantum, ut loquuntur, per viam intellectus, ita ut opera a fide re ipsa non distinguantur, tunc Christi fides, quam opera subsequentur, aliud nihil erit, quam ipsi Christo confidere, quod sine dubio coram Deo justificandi vim habet, et consequenter opera ipsa justificant, quatenus executio sunt ac perfectio, et tanquam forma ipsius fidei. — Constat (aus der zuvor citirten Stelle Jac. 2, 21.), *opera nequaquam simpliciter esse fidei fructus, ut vulgo creditur, sed fidei formae perfectionem indere, et vitam, ut sic dixerim, tribuere. Itaque vides, quomodo et cur dicam, opera, quae fidem subsequuntur, efficaciam habere justificandi coram ipso Deo, idque divinarum literarum testimonio. Quare cum Paulus negat, opera coram Deo justificare, ea considerat, non quidem ut executionem ac perfectionem et quasi formam fidei, id est fiduciae, quae in ipso Deo collocetur, per quam Deus hominem justificat, nec ut conjuncta cum bonitate ac promissis divinis, sed, quemadmodum ex ipsiusmet verbis liquet, ea per se ipsa considerat, atque ut facta legis implendae causa, ex quo fieret, ut merces daretur non ex gratia, sed ex debito, ac propter vim ac dignitatem ipsorum operum. Nam si quis hac ratione coram Deo justificari velit, oportebit eum nunquam ne minimum quidem peccatum coram ipso Deo committere. — Formalis igitur (ut ita loquar) justificatio nostra coram Deo fuit, et semper erit, propter carnis nostrae infirmitatem remissio peccatorum nostrorum, non autem impletio divinae legis, quod Paulus operari vocat. Verumtamen nulli reipsa conceditur remissio ista, nisi Deo confisus fuerit, seque ipsi regendum ac gubernandum tradiderit. Ex quo, quamvis antehac Dei praecepta aut contemneret, aut minime conservaret, vel etiam nondum perfecte*

rechtigkeit, die der Glaube zu ſeinem Inhalt hat, wird, da ein ſolcher Gegenſatz hier gar nicht exiſtirt, keiner andern Gerechtigkeit etwas entzogen.

Gerechtfertigt und verſöhnt mit Gott weiß ſich demnach der Menſch mit Gott, wenn er das praktiſch lebendige Vertrauen zu Gott hat, daß er ihm ſeine Sünden vergeben und das ewige Leben ertheilen werde. Je mehr dieſes Vertrauen ſich praktiſch erweist, deſto mehr darf der Menſch des Objekts derſelben gewiß ſeyn. Aber auch dadurch würde es ſeine objektive Realität noch nicht erhalten, wenn es nicht auf einer göttlichen Erklärung und Verheißung beruhte. Seine objektive Realität hat daher das Bewußtſeyn des Menſchen von ſeiner Verſöhnung mit Gott nur darin, daß es den Glauben an Chriſtus, als den Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen in ſich ſchließt, und zwar in doppelter Hinſicht, ſofern einerſeits ohne die durch Chriſtus gegebene Verheißung der Sündenvergebung dem Vertrauen auf die Gnade Gottes die Gewißheit fehlt, und andererſeits der Gehorſam, durch welchen ſich dieſes Vertrauen bethätigen ſoll, nur der Gehorſam gegen den durch Chriſtus geoffenbarten Willen Gottes ſeyn kann. Da von dem letztern, als der ſubjektiven Bedingung der Sündenvergebung, ſchon die Rede war, ſo fragt ſich hier nur noch, wie durch Chriſtus die Sündenvergebung ſelbſt vermittelt wird? So ſehr das ſocinianiſche Syſtem allem aufbietet, die Vermittlung durch Chriſtus, ſofern ſie in der Satisfaction beſtehen ſoll, zu entfernen, ſo angelegentlich bemüht es ſich, auch auf ſeinem Standpunkt die Verſöhnung des Menſchen mit Gott auf eine wahre und reelle Weiſe durch Chriſtus vermittelt werden zu laſſen. Da es aber ſeinem Princip zufolge das Hauptmoment immer wieder in die Subjektivität des Menſchen ſelbſt legt, ſo gibt es auch allem Objektiven der die Verſöhnung des Menſchen mit Gott vermittelnden Thätigkeit ſogleich wieder eine ſubjektive Beziehung. Vermittelnd in dieſem Sinne wirkt Chriſtus auf verſchiedene

Weiſe. Da alles, was ſich auf die Satisfactions-Idee bezieht, hinwegfällt, Gott demnach nicht erſt faktiſch verſöhnt, ſondern nur als der an ſich verſöhnte oder gnädige dem Menſchen zum Bewußtſeyn gebracht werden darf, ſo kann an die Stelle der ſatisfactoriſchen Thätigkeit nur die ankündigende treten (an die Stelle des hoheprieſterlichen Amts im gewöhnlichen Sinne das prophetiſche). Daß Chriſtus den Menſchen die Verheißung der Sündenvergebung und des ewigen Lebens unter der Bedingung der Reue und Beſſerung gebracht habe, iſt das Erſte und Weſentlichſte, was nach der ſocinianiſchen Lehre zum Begriffe des Mittlers oder Erlöſers gehört. Da aber Erlöſer nur iſt, wer, wenn auch nicht die Strafe und Schuld der Sünde, doch die Sünde ſelbſt faktiſch und reell hinwegnimmt, ſo kann auch das ſocinianiſche Syſtem die Erlöſung nicht auf den bloßen Begriff der Ankündigung oder der Lehre beſchränken. Chriſtus muß auch wahrhaft Erlöſer von der Sünde ſeyn, und zwar, da das Moment, das die Satisfactionslehre auf den Tod Chriſti legt, als ein in der Natur der Sache gegründetes nicht verkannt werden kann, durch ſeinen Tod. Iſt aber der Begriff der Erlöſung an ſich ſchon auf die Erlöſung von der Sünde im eigentlichen Sinne zurückgeführt, und dem Princip der Subjektivität zufolge keine andere Erlöſung von der Sünde möglich, als dadurch, daß das Subjekt ſich ſelbſt dazu beſtimmt und ſie ſelbſtthätig bewirkt, worin anders kann die erlöſende und verſöhnende Thätigkeit Chriſti beſtehen, als in den pſychologiſch moraliſchen Motiven, die theils durch die Anſchauung ſeines Lebens überhaupt, theils ganz beſonders durch einzelne Momente deſſelben, dem Gemüthe des Menſchen nahe gelegt werden? Erlöſend und verſöhnend wirkt daher der Tod Chriſti, ſofern er auf den Willen des Menſchen einen Einfluß hat, durch welchen derſelbe beſtimmt wird, ſich auf eine der von Gott durch Chriſtus gegebenen Verheißung entſprechende Weiſe zu verhalten. Mit beſonderem Nachdruck hebt F. Socinus die

Kraft des durch den Tod Chriſti gegebenen Beiſpiels hervor, ſofern er in demſelben gezeigt habe, wie man für Wahrheit und Tugend ſelbſt das Leben aufopfern müſſe [1]). Auch als eine beſonders feierliche Beſtätigung der von Gott gegebenen Verheißungen betrachtet er den Tod Chriſti, indem er ihn mit der im A. T. gewöhnlichen Bekräftigung der Bündniſſe durch das Blut eines Thiers zuſammenſtellt [2]). Da aber der Tod Chriſti nicht ſowohl für ſich ſelbſt, als vielmehr nur in ſeinem Zuſammenhang mit der Auferſtehung als eine Beſtätigung der göttlichen Verheißungen angeſehen werden kann,

---

1) In der Chr. rel. instit. Bibl. Fr. Pol. T. I. S. 667. wird dieß als das Erſte und Wichtigſte hervorgehoben: *Christus suorum fidelium servator est, primum, quia sui ipsius exemplo illos ad viam salutis, quam ingressi jam sunt, perpetuo tenendam movet atque inducit. — Quomodo vero suo exemplo potuisset Christus movere atque inducere suos fideles ad singularem illam probitatem et innocentiam, perpetuo retinendam, sine qua servari nequeunt, nisi ipse prior cruentam mortem, quae illam facile comitatur, gustasset?*

2) De Jesu Christo Serv. P. I. c. 3. Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 127.: — *Mortuus igitur est Christus, ut novum et aeternum Dei foedus, cujus ipse mediator fuerat, stabiliret ac conservaret. — Et adeo hac ratione divina promissa confirmavit, ut Deum ipsum quodammodo ad ea nobis praestanda devinxerit, et sanguis ejus assidue ad patrem clamat, ut promissorum suorum, quae ipse Christus nobis illius nomine annunciavit, pro quibus confirmandis suum ipsius sanguinem fundere non recusavit, meminisse velit.* Daſſelbe Moment hebt der Rakauer Katechismus hervor, wenn er auf die 383ſte Frage: *Qui sanguis aut mors Christi nobis voluntatem Dei confirmavit?* zuerſt antwortet: *Quod nos manifeste de ingenti in nos Dei caritate certos reddiderit, idque adeo, quod Deus velit nobis id donare, quod in novo foedere promittat.*

ſo legt die ſocinianiſche Lehre beſonderes Gewicht auf die Auferſtehung Chriſti, als den objektivſten Beweis für die Wahrheit ſeiner Lehre und ſeiner Verheißungen. Wer an die Auferſtehung und Erhöhung Jeſu glaubt, muß auch alles, was er lehrte und verkündigte, für wahr halten, und zum kräftigſten Vertrauen auf ihn ermuntert werden, ja er ſieht ſogar in der Perſon Chriſti in lebendiger Anſchauung das ewige Leben, das er ſelbſt zu erwarten hat, vor ſich [1]). Je größer der moraliſche Einfluß iſt, welchen alle dieſe Momente haben, in deſto höherem Grade wirkt Chriſtus als Erlöſer von der Sünde [2]), deſto vollkommener wird auf der Seite

---

1) De J. Chr. Serv. a. a. O. S. 131.: *Vix fieri posse videtur, ut quis Jesum ex mortuis excitatum aut videat aut credat, et ejus verbis fidem non adhibeat, et proinde a sceleribus ad serviendum Deo viventi immortalitatis spe plenus totum se non convertat, unde peccatorum veniam et aeternam salutem consequatur. — Quis non viam salutis, quam annunciavit, verissimam certissimamque esse videat, cum, rem sic se habere, in ipsius annunciantis persona perspiciat?* — Warum gleichwohl das N. T. die Erlöſung weit mehr dem Tode, als der Auferſtehung zuſchreibt, wird daraus erklärt, daß die freie Liebe Chriſti ſich in ihrem ſchönſten Lichte im Tode zeigt. Rak. Katech. Qu. 386. De Jesu Chr. Serv. P. I. c. 3. Prael. theol. c. 19. S. 576.

2) *Tollit peccata Christus*, ſo entwickelt Socin Prael. theol S. 591. zur Erklärung der Stelle Joh. 1, 29. dieſen moraliſchen Begriff der Erlöſung, *id est, ut ab eorum poena liberemur, efficit, quatenus Dei nomine, primus ab orbe condito, omnium peccatorum veniam, quantumvis gravissimorum, iis omnibus offert, qui poenitentiam ex ipsius praescripto egerint, idque perpetuo foedere sancit. Tollit peccata Christus, quia ad poenitentiam agendam, qua peccata delentur, coelestibus iisque amplissimis promissis omnes allicit et movere potens est. — Tol-*

des Menſchen die Bedingung erfüllt, unter welcher er der Realität ſeiner Verheißungen, der Sündenvergebung und des ewigen Lebens gewiß ſeyn kann, das Vermittelnde aber für das Verhältniß, in welches Chriſtus durch alles dieß zu dem Menſchen geſetzt wird, iſt immer nur die Lehre und das Beiſpiel, und ſo großes Gewicht auch auf die Thatſachen des Todes und der Auferſtehung gelegt werden mag, ſo haben ſie doch die ihnen gegebene Bedeutung in einem ganz andern Sinne, als bei der Satisfactionstheorie, nicht für ſich, ſondern nur in ihrem Zuſammenhang mit dem Leben Chriſti überhaupt. Sofern aber die moraliſche Wirkung aller jener Momente durch den Tod Jeſu bedingt und vermittelt iſt, vollendet ſich der Gegenſatz der ſocinianiſchen Theorie zur kirchlichen dadurch, daß auch jene eine gewiße Nothwendigkeit des Todes Jeſu zur Sündenvergebung und Verſöhnung behauptet, nämlich die ſubjektive Nothwendigkeit, vermöge welcher gerade der Tod Jeſu die nothwendige Vorausſetzung iſt, unter welcher er als Erlöſer pſychologiſch und moraliſch auf die Menſchen ſo wirken konnte, wie es für den Zweck der Erlöſung und Verſöhnung nothwendig iſt [1]).

---

lit peccata — quia, ut a peccando cessemus, doctrina sua ejusque mirifica confirmatione — efficit. Tollit denique Christus peccata, quia vitae suae innocentissimae exemplo omnes, qui deploratae spei non fuerint, ad justitiae et sanctitatis studium, peccatis relictis amplectendum, facillime adducit.

1) Auf dieſe vermittelnde Bedeutung des Todes Jeſu bezieht ſich, was F. Socinus De Christo Serv. P. II. c. 2. ſagt: *Adeo se placatum exhibuit (Deus) ut non solum secundum antiqua promissa nos a peccatis, i. e. a peccatorum poena, redemerit, seu liberaverit, ea nobis condonando, sed etiam ut fructus atque effectus ejus condonationis ad nos redire posset, ipsum Christum suum sanguinem fundere voluerit. Nam interventus sanguinis Christi, li-*

Bei allem diesem sieht sich das socinianische System nicht veranlaßt, in Christus etwas über die menschliche Natur Hinausgehendes vorauszusetzen, und der Unterschied zwischen dieser moralischen Erlösungstheorie und der Satisfactionstheorie besteht gerade darin, daß die letztere ganz an die höhere göttliche Würde der Person geknüpft ist. Wie aber der Socinianismus überhaupt, was er auf der einen Seite zerstört, auf der andern soviel möglich wieder aufzubauen sucht, so ist hier der Ort, wo die socinianische Lehre von der Gottheit Christi ihre eigenthümliche Bedeutung erhält. Erlöser von der Sünde ist Christus, nicht blos dadurch, daß er Sündenvergebung verheißt, und die Menschen durch die moralische Wirkung seiner Lehre und seines Beispiels von der Sünde zur Tugend leitet, sondern ganz besonders auch dadurch, daß er denen, die ihm vertrauen und gehorchen, die verheißenen Güter selbst ertheilt, Sündenvergebung und Seligkeit. Für diesen Zweck ist Christus, obgleich an sich, seiner Natur nach, bloßer Mensch, zur höchsten göttlichen Würde und Macht erhoben worden, so daß Gott nicht unmittelbar, sondern nur

---

cet Deum ad liberationem hanc a peccatorum nostrorum poena, nobis concedendam, movere non potuerit, movit tamen nos ad eam, nobis oblatam, accipiendam, et ipsi Christo fidem habendam, unde justificati sumus, et simul Dei erga nos ineffabilem benignitatem summopere nobis commendavit. Vgl. c. 13: *Expiationis tum effectus tum cognitio ex Christi morte provenit. — Morte Christi, seu ejus supplicio peracto, nemo est, qui Deum nos suprema caritate amplexum non agnoscat, eum erga nos placatissimum non videat, et jam sibi universa delicta condonata esse, pro certo habeat.* Deßwegen sagt auch der Rak. Katech. Qu. 400.: *Christus pro nobis mortuus est, hanc habet vim, eum idcirco mortuum, ut nos salutem aeternam, quam is nobis coelitus attulit, et amplecteremur et consequeremur.*

mittelbar die Welt regiert. Der Weg hiezu war ſeine Auferſtehung, der Uebergang vom Menſchen zum Gott, aber die Auferſtehung hätte dazu nicht geführt, wenn ſie nicht zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung den Tod hätte. Die Erhöhung Chriſti iſt zwar eine Folge und Belohnung ſeines Gehorſams, aber eine ſo eigenthümliche Erhöhung eines Menſchen zu göttlicher Würde, und zu der Macht, auch in der künftigen Welt der Erlöſer und Seligmacher der Menſchen zu ſeyn, kann ihren Grund nur darin haben, daß er als Menſch alle Bedürfniſſe der menſchlichen Natur kennt, und das reinſte Mitgefühl für ſie hat. Dieſes Mitgefühl hätte er aber nicht, wenn er nicht als Menſch in ſeinem Leiden und Tod alle Leiden und Schwachheiten der Menſchen ſelbſt erfahren hätte [1]). Sofern Chriſtus die ihm von Gott er-

---

1) In der Chr. rel. inst. a. a. O. S. 667. wird als zweiter Grund, *cur Christum necesse fuerit mori*, angegeben: *Quia ipse est, qui illos (fideles suos) in omnibus periculis ac tentationibus fovet ac juvat, et tandem ab aeterna morte liberat. — Quomodo tantam curam in eorum perpessionibus ipsos roborandi et ab omnibus malis liberandi habuisset, nisi ipsemet quam gravia, quamque humanae per se naturae intolerabilia illa sint, expertus abunde fuisset?* Vgl. De J. Chr. Serv. a. a. O. S. 133.: *Neque parum refert, nos, qui Christo fidem habemus, et ejus praeceptis obedimus, scire, eum ipsum, qui vindicem et assertorem nostrum se constituit, potestatem habere, ea bona omnia nobis largiendi, quae sibi obedientibus ita constanter promisit. Praesertim cum eam viam ipse prior ingressus, quam nos tenere jussit, omnia mala expertus sit, quae nobis, dum per eam gradimur, et illum sequimur, aut eveniunt, aut certe evenire possunt, adeo ut, tanquam nostri mali non ignarus, misereri nostrum vere possit, et nobis miseris succurrere didicerit. — O admirabilem Dei bonitatem atque sapientiam! Non satis illi fuit, nos hostes suos ac desertores scelerum*

theilte Macht dazu anwendet, den Menschen Sündenvergebung und ewiges Leben zu ertheilen, ist er auch nach der socinianischen Lehre Hoheprieſter, ſein hoheprieſterliches Amt gehört daher ganz der überirdiſchen Seite ſeiner Wirkſamkeit an, und iſt ebendaher von ſeinem königlichen nicht weſentlich verſchieden [1]).

Indem wir die ſocinianiſche Lehre bis zu dieſem äußerſten Punkt verfolgten, ſcheinen wir von dem eigentlichen Inhalt des Dogma's von der Verſöhnung ganz hinweggekommen zu ſeyn. Allein eben dieß iſt das Charakteriſtiſche derſelben, daß es ſich in ihr nicht ſowohl um die Rechtfertigung des Menſchen vor Gott, als vielmehr nur um ſeine Beſeli-

---

nostrorum gratuita venia, et vitae aeternae amplissimo promisso ad se iterum recipere atque convertere, nisi etiam ipsius vitae aeternae nobis largiendae potestatem fratri nostro, et tantae salutis duci ac principi a se constituto, quem per afflictiones perfectum reddidit, plenissimam concederet, et illi ipsi, quia homo est (Joh. 5, 22. 27.) *et nostri similis, nostrasque infirmitates expertus fuit, nos judicandi auctoritatem, quasi ea se ipsum privans, omnem prorsus daret, eaque ratione spem nostram mirifice aleret, atque foveret.* So entſchieden es die Socinianer für eine an ſich undenkbare, der Idee Gottes widerſprechende, dem religiöſen Intereſſe auf keine Weiſe zuſagende Vorſtellung erklären, daß Chriſtus von Natur Gott ſey, ſo wichtig ſcheint ihnen dieſes praktiſche Moment, um ihm gleichwohl göttliche Würde zuzuſchreiben.

1) Wie F. Socinus ſelbſt ſagt in den Themata de officio Christi Bibl. Fr. Pol. T. I. S. 777.: *Quod ad munus Christi sacerdotale attinet, id quidem non re ipsa, sed tamen per viam intellectus a regio ipsius munere distinguimus.* Unter ihm als König ſtellen wir uns ſeine unendliche Macht zu unſerm Beßten, und unter ihm als Prieſter ſeine wohlwollende Sorge für uns vor. Vgl. Rak. Katech. Qu. 476.

gung zu handeln ſcheint. So einfach der Weg iſt, auf welchem ſie den Menſchen von der auf ihm liegenden Schuld der Sünde frei werden, und die ihn in das angemeſſene Verhältniß zu Gott ſetzende Gerechtigkeit erlangen läßt, ſo ſehr wird von ihr die Nothwendigkeit einer Vermittlung, wie ſie nur durch einen übermenſchlichen Erlöſer gegeben werden kann, anerkannt, um den Menſchen ſelig zu machen. So baut ſie daſſelbe Syſtem, das auf die Idee der Gerechtigkeit gegründet, als ein völlig unhaltbares und tranſcendentes ihr in ſich ſelbſt zu zerfallen ſchien, auf der Grundlage der Idee der Seligkeit wieder auf [1]). Dieſelben Momente der Vermitt-

---

1) Es iſt ſchon längſt auf die Uebereinſtimmung aufmerkſam gemacht worden, welche zwiſchen dem Socinianismus und der Kantiſchen Philoſophie in Hinſicht der Richtung auf das Praktiſche ſtattfindet. Vgl. J. F. Flatt, Beiträge zur chr. Dogm. u. Moral und zur Geſch. derſ. Tüb. 1792. S. 117. f. Bemerkungen über Socins Philoſ. und Theol. nach ihrem Verhältniß zur praktiſchen Vernunft betrachtet. Zu dieſer Analogie gehört aber ſehr weſentlich auch dieß, daß von F. Socinus, wie von Kant durch das praktiſche Intereſſe wieder geltend gemacht wird, was in metaphyſiſcher Hinſicht ſchlechthin verworfen worden iſt. Wie Kant das Daſeyn Gottes läugnet, ſofern er der theoretiſchen Vernunft alle objektive Gotteserkenntniß abſpricht, ſo iſt nach F. Socinus die göttliche Natur Chriſti und die Menſchwerdung Gottes ebenſo undenkbar und für die Vernunft tranſcendent. Wie aber Kant das theoretiſch geläugnete Daſeyn Gottes durch die Idee der nothwendigen Harmonie der Sittlichkeit und der Glückſeligkeit, oder eigentlich von der Idee der Glückſeligkeit aus, zu einem Poſtulat der praktiſchen Vernunft macht, ſo läßt F. Socinus durch Chriſtus als Gott die Idee der Seligkeit realiſiren. Bei beiden erſcheint aber auch eine ſo große Trennung des theoretiſchen und praktiſchen, des metaphyſiſchen und moraliſchen Standpunkts als ein gleich unnatürlicher Zwieſpalt der Vernunft mit ſich ſelbſt. Iſt

lung der Einheit des Menschen mit Gott, welche die Socinianer im kirchlichen, und insbesondere im protestantischen System mit der ganzen Macht ihrer Dialektik bekämpften, und in ihrer innern Richtigkeit darzustellen suchten, fanden auch in ihrem System nur in anderer Gestalt und unter einen andern Gesichtspunkt gestellt, wiederum ihre Stelle und Bedeutung. Christus darf nicht blos Mensch, er muß auch Gott seyn, Göttliches und Menschliches muß in seiner Person zur unzertrennlichen Einheit verbunden seyn, weil durch einen blos menschlichen Mittler eine wahre und vollkommene Gemeinschaft des Menschen mit Gott nicht bewirkt werden könnte, er muß leiden und sterben, jeder menschliche Schmerz muß der seinige werden, weil nur durch ein solches Leiden das Hinderniß hinweggeräumt werden kann, das der vollkommenen Aufnahme des Menschen in das göttliche Seyn und Leben im Wege stehen würde. Der Unterschied liegt nur in der Verschiedenheit des Standpunkts. Hier wie dort soll die Einheit des Göttlichen und Menschlichen realisirt werden, auf dem einen Standpunkt aber geht die ganze Betrachtung von oben nach unten, auf dem andern von unten nach oben. Während daher auf dem einen Standpunkt der letzte Grund des

---

es für die Vernunft so undenkbar und unbegreiflich, wie F. Socinus behauptet, daß Gott Mensch wird, wie sollte es ihr denkbarer und begreiflicher seyn, daß der Mensch Gott wird? Und wenn der Mensch ohne einen vermittelnden Akt durch die freie Güte Gottes von der Schuld der Sünde befreit wird, warum sollte dieselbe Güte nicht auch zur Ertheilung der Seligkeit vollkommen zureichen, und in Ansehung der Seligkeit eine Vermittlung nothwendig seyn, die in Ansehung der Gerechtigkeit nicht für nothwendig erachtet wird? Das ist die einem solchen Standpunkt natürliche Einseitigkeit. Was objektiv undenkbar ist, wird auf dem Standpunkt der Subjektivität für das subjektive oder praktische Interesse denkbar.

zwiſchen Gott und dem Menſchen auszugleichenden Mißverhältniſſes in dem göttlichen Weſen ſelbſt erkannt wird, in dem Widerſpruch, in welchem die Sünde und Schuld der Menſchen mit der Idee der göttlichen Gerechtigkeit ſteht, wird ſie auf dem andern nur in den Menſchen ſelbſt geſetzt, in die Schwachheit und Bedürftigkeit ſeines Weſens. Wie es daher auf der einen Seite nur die der göttlichen Gerechtigkeit entſprechende Gerechtigkeit iſt, in welcher der Menſch ſich mit Gott Eins wiſſen kann, ſo iſt es auf der andern nur die ihm als ein Geſchenk der göttlichen Liebe und Güte gegebene Seligkeit, durch welche das Mißverhältniß zwiſchen Gott und dem Menſchen aufgehoben wird. Welche Einſeitigkeit ſowohl dem einen als dem andern Standpunkt anhängt, fällt von ſelbſt in die Augen. Iſt durch eine Theorie, deren höchſtes Princip die abſolute göttliche Strafgerechtigkeit iſt, der Gedanke nicht ausgeſchloſſen, daß möglicher Weiſe, wenn kein anderer Ausweg ſich darböte, um die Strafe zu ihrem abſoluten Rechte kommen zu laſſen, die ganze Menſchheit der ewigen Verdammniß anheimfallen könnte, ſo wird dagegen auf der andern Seite das abſolute Weſen Gottes dem Verlangen des Menſchen nach der Seligkeit des ewigen Lebens untergeordnet. Was alſo dort, auf dem Standpunkt einer die ſubjektive Freiheit vernichtenden Objektivität, der Rigorismus der göttlichen Strafgerechtigkeit iſt, iſt hier, auf dem Standpunkt einer ſich in ſich ſelbſt abſchließenden Subjektivität, ein Eudämonismus, welcher ſeine letzte Wurzel nur in der ſinnlich ſchwachen Natur des Menſchen hat.

Viertes Kapitel.

Die Theorie des Hugo Grotius.

Die ſocinianiſche Lehre bildet mit der kirchlichen einen Gegenſatz, durch welchen von ſelbſt eine vermittelnde Theorie

hervorgerufen werden mußte. Hiedurch ist die Stelle bezeichnet, welche Hugo Grotius mit seiner bekannten Abhandlung in der Geschichte unseres Dogma's einnimmt, indem er es sich zwar zur Aufgabe machte, durch Widerlegung der socinianischen Lehre die kirchliche Satisfactionstheorie zu vertheidigen [1]), in der That aber an die Stelle der letztern etwas ganz anderes setzte.

Den Grundirrthum der socinianischen Lehre findet Hugo Grotius darin, daß Gott von Socin in dem Werke der Erlösung nur aus dem Gesichtspunkt eines Glaubigers oder eines Herrn betrachtet werde, dessen bloßer Wille zur Erlassung der Schuld genüge [2]). Da es sich aber hier um den Begriff der Strafe und der Erlassung der Strafe handelt, so kann Gott nicht als Glaubiger, oder als der beleidigte Theil, betrachtet werden, sofern die Strafe kein dem beleidigten Theil, als solchem, zukommender Akt ist. Das Strafrecht gehört nicht zum Recht eines absoluten Herrn, oder zum Recht eines Glaubigers, da das eine wie das andere ein unmittelbar persönliches Recht ist, sondern zum Recht eines Regenten. Aus dem Gesichtspunkt eines Regenten muß daher hier Gott betrachtet werden, und das Recht zu strafen gehört zu dem Rechte eines Regenten, da es nicht wegen des Strafenden

---

1) Daher der Titel der Schrift: *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi* vom J. 1617. Neuere Ausgabe von Joachim Lange. Leipz. 1730.

2) De satisf. c. 2. §. 3. S. 36.: *Vult (Socinus) partem omnem offensam esse poenae creditorem, atque in ea tale habere jus, quale alii creditores in rebus sibi debitis, quod jus saepe etiam dominii voce appellat, ideoque saepissime repetit, Deum hic spectandum ut partem offensam, ut creditorem, ut dominum, tria haec ponens tanquam tantundem valentia. Hic error Socini — per totam ipsius tractationem latissime diffusus* — τὸ πρῶτον ψεῦδος.

ſelbſt, ſondern nur wegen eines Gemeinweſens exiſtirt, um die Ordnung deſſelben aufrecht zu erhalten, und das gemeine Beſte zu fördern [1]). Der Akt ſelbſt, von welchem hier die Rede iſt, wird als ein Akt der Jurisdiktion überhaupt definirt, welchem zufolge jemand beſtraft wird, damit ein anderer von der Strafe befreit werde, oder als ein Diſpenſations-Akt, durch welchen die Verbindlichkeit des an ſich gültig bleibenden Geſetzes in Anſehung gewißer Perſonen oder Sachen aufgehoben wird. Es fragt ſich daher zunächſt, ob eine ſolche Diſpenſation oder Relaration des Strafgeſetzes möglich iſt? Grotius trägt kein Bedenken, dieſe Frage aus dem Grunde zu bejahen, weil alle poſitiven Geſetze relaxabel ſeyen. Die 1 Moſ. 2, 17. ausgeſprochene Strafdrohung habe daher von ſelbſt auch das Recht, ſie zu erlaſſen, in ſich geſchloſſen, wodurch in dem Weſen Gottes nichts geändert werde, da ein Geſetz in Beziehung auf Gott und den göttlichen Willen nichts Inneres, ſondern nur eine Wirkung des Willens ſey. Die Einwendung, daß nur der Schuldige ſelbſt mit der ſeinem Vergehen entſprechenden Strafe beſtraft werden könne, wird durch die Unterſcheidung beantwortet, daß zwar an ſich, dem Begriff der Sünde zufolge, jeder Sünder Strafe verdiene, die wirkliche Vollziehung der Strafe aber nicht ſchlechthin

---

1) A. a. O. 2, 1. S. 34.: *Poenas infligere, aut a poenis aliquem liberare, quem punire possis, quod justificare vocat scriptura, non est nisi rectoris, qua talis, primo et per se, ut puta in familia patris, in republica regis, in universo Dei. — Unde sequitur, omnino hic Deum considerandum ut rectorem.* — Vgl. 2, 9. S. 41.: *At jus puniendi non punientis caussa existit, sed caussa communitatis alicujus. Poena enim omnis propositum habet bonum commune, ordinis nimirum conservationem et exemplum, ita quidem ut rationem expetibilis non habeat nisi ab hoc fine, cum jus dominii et crediti per se sint expetibilia.*

nothwendig ſey [1]). Da demnach an ſich der Erlaſſung der Strafe kein Hinderniß im Wege ſteht, ſo kann es nur von der Beſchaffenheit der einzelnen Fälle abhängen, wie weit ſie in der Wirklichkeit eintritt. Soll die Auktorität des Geſetzes nicht zu ſehr geſchwächt werden, ſo kann ſie nur in einem beſonders dringenden Falle ſtattfinden. Ein ſolcher Fall war aber offenbar derjenige, von welchem hier die Rede iſt, wenn bei der wirklichen Vollziehung der Strafe das ganze Menſchengeſchlecht dem Tode anheimgefallen wäre [2]). Wie aber auf der einen Seite die Möglichkeit der Erlaſſung der Strafe nicht geläugnet werden kann, ſo kann es auf der andern Seite auch nicht für ſchlechthin ungerecht erklärt werden, daß einer wegen fremder Sünden geſtraft wird. Weſentlich iſt bei der Strafe nur, daß ſie in Folge der Sünde verhängt wird, nicht aber, daß ſie über denjenigen, welcher geſündigt hat, verhängt wird [3]). Wenn es nun keinem Zweifel unterliegt, daß ein Akt, welcher in der Gewalt eines Höheren iſt, auch ohne daß auf das fremde Vergehen Rückſicht genommen wird, von einem Höhern als Strafe für ein fremdes Vergehen angeordnet werden kann, ſo konnte Gott ohne irgend eine Ungerechtigkeit zu begehen, Chriſtus für die Sünden der Menſchen leiden und ſterben laſſen [4]). Es fragt ſich daher

---

1) A. a. O. 3, 5. S. 49.

2) A. a. O. 3, 6. S. 51.: *Quia, si omnes peccatores morti aeternae mancipandi fuissent, periissent funditus ex rerum natura duae res pulcherrimae, ex parte hominum religio in Deum, ex parte Dei praecipuae in homines beneficentiae testatio.*

3) A. a. O. 4, 9. S. 56.

4) A. a. O. 4, 18. S. 63.: *Hoc proprie quaeritur: an actus, qui sit in potestate superioris, etiam citra considerationem delicti alieni possit ab ipso superiore ordinari in poenam alieni delicti. Hoc injustum esse negat scriptura, quae Deum hoc saepius fecisse ostendit, ne-*

nur, warum Gott, was er an ſich thun konnte, auch wirklich gethan hat? Da die Schrift ſagt, daß Chriſtus wegen unſerer Sünden gelitten habe und geſtorben ſey, ſo ſehen wir hieraus, daß Gott ſo viele und ſo große Sünden nicht ohne ein auffallendes Straferempel erlaſſen wollte, um ſein Mißfallen an der Sünde durch irgend einen Akt, der am paſſendſten ein Strafakt war, zu erklären. Zu dieſem innern im Weſen Gottes liegenden Beweggrund, welchen die h. Schrift den Zorn Gottes nennt, kam noch die Rückſicht, daß man es mit der Sünde um ſo leichter nimmt, je weniger ſie geſtraft wird. Auch die Klugheit mußte daher Gott die Vollziehung einer Strafe empfehlen, um ſo mehr, da eine ausdrückliche Strafdrohung vorangegangen war. So ſtellt ſich in dem durch den Tod Chriſti gegebenen Straferempel ſowohl die göttliche Gnade, als die göttliche Strenge, ſowohl der Haß Gottes gegen die Sünde, als ſeine Sorge für die Aufrechthaltung des Geſetzes dar [1]). Und das iſt auch nach der

---

gat natura, quia vetare non probatur, negat aperte consensus gentium. — Nihil ergo iniquitatis in eo est, quod Deus, cujus est summa potestas, ad omnia per se non injusta, nulli ipse legi obnoxius, cruciatibus et morte Christi uti voluit, ad statuendum exemplum grave adversus culpas immensas nostrum omnium, quibus Christus erat conjunctissimus natura, regno, vadimonio.

1) A. a. O. 5, 8. S. 69.: *Hoc ipso Deus non tantum suum adversus peccata odium testatum fecit, ac proinde nos hoc facto a peccatis deterruit (facilis enim est collectio, si Deus ne resipiscentibus quidem peccata remittere voluit, nisi Christo in poenas succedente, multo minus inultos sinet contumaces), verum insigni modo insuper patefecit summum erga nos amorem ac benevolentiam, quod ille scilicet nobis pepercit, cui non erat* ἀδιάφορον, *indifferens, punire peccata, sed qui tanti id faciebat, ut potius, quam impunita omnino dimitteret, filium suum unigenitum ob illa peccata poenis tradiderit. — 5, 11.*

Lehre der Juriſten die beſte Art der Relaxation der Geſetze, wenn dabei zugleich eine Vertauſchung (commutatio), oder Erſatzleiſtung (compensatio), ſtattfindet, weil auf dieſe Weiſe ſowohl das Anſehen des Geſetzes am wenigſten verliert, als auch der Abſicht, die die Urſache des Geſetzes iſt, entſprochen wird, wie wenn jemand, der eine Sache ausliefern ſoll, von ſeiner Verbindlichkeit durch die Ausbezahlung ihres Werths frei wird. Denn Ebendaſſelbe und Ebenſoviel ſind einander ganz nahe [1]). Eine ſolche Vertauſchung findet nicht blos bei Sachen, ſondern bisweilen auch bei Perſonen ſtatt, wenn es ohne Beeinträchtigung eines andern geſchehen kann.

Schon in dieſen wenigen Sätzen iſt die ganze Theorie des Hugo Grotius enthalten. Ihr Weſentliches liegt in dem Hauptſatze: Gott wollte und konnte die Sünden der Menſchen nicht vergeben, ohne ein Straferempel zu ſtatuiren. Dieß iſt durch den Tod Chriſti geſchehen. Daher iſt der Tod Chriſti die nothwendige Bedingung und faktiſche Vorausſetzung der Sündenvergebung. An dem Begriffe des Straferempels und der vorausgeſetzten Nothwendigkeit deſſelben hängt daher dieſe Theorie, und es fragt ſich nun, wie ſie ſich vermöge dieſes Begriffs ſowohl zu der kirchlichen, die ſie vertheidigen, als auch zu der ſocinianiſchen, die ſie widerlegen will, verhält?

S. 71.: *Justitiae rectoris pars est, servare leges, etiam positivas et a se latas, quod verum esse tam in universitate libera, quam in rege summo probant Jurisconsulti: cui illud est consequens, ut rectori relaxare legem talem non liceat, nisi caussa aliqua accedat, si non necessaria, certe sufficiens: quae itidem recepta est a Jurisconsultis sententia. Ratio utriusque est, quod actus ferendi aut relaxandi legem non sit actus absoluti dominii, sed actus imperii, qui tendere debeat ad boni ordinis conservationem.*

1) A. a. O. V. 7. S. 68.: *Proxima enim sunt idem et tantundem.*

Was ihr Verhältniß zur kirchlichen Satisfactionstheorie betrifft, ſo muß ſogleich in die Augen fallen, daß ſie die Nothwendigkeit des Todes Chriſti zur Vergebung der Sünden in einem ganz andern Sinne behauptet, als die kirchliche Lehre. Iſt der Tod Chriſti nur als Straferempel nothwendig, ſo iſt ſeine Nothwendigkeit nicht in dem innern Weſen Gottes ſelbſt, nicht in der Idee der abſoluten Gerechtigkeit, durch welche Sünde, Schuld und Strafe unzertrennlich verbunden ſind, ſondern nur in dem äußern Verhältniß begründet, in welchem Gott als Regent zu den Menſchen ſteht. Es handelt ſich eigentlich nicht um die ſchon begangenen Sünden, ſondern nur um die künftigen. Die Schuld der begangenen Sünden iſt unmittelbar dadurch aufgehoben, daß Gott das abſolute Recht hat, die Strafe zu erlaſſen, das Straferempel iſt nur nothwendig, damit, indem es das Anſehen des Geſetzes aufrecht erhält, die Sünde für die Zukunft verhütet werde. Es iſt daher überhaupt kein innerer im Weſen der Sünde liegender Zuſammenhang zwiſchen Sünde und Strafe, ſondern die Strafe hat nur den Zweck, die Sünde zu verhüten, oder ſie iſt nur in Folge eines poſitiven, von Gott, als dem höchſten Regenten gegebenen, Geſetzes mit der Sünde verbunden. Daher iſt der letzte Grund, auf welchen Grotius zurückgeht, um die Nothwendigkeit der Statuirung eines Straferempels nachzuweiſen, nur die Strafſanction 1 Moſ. 2, 17. Auf dieſe Sentenz gehen zwar auch die Vertheidiger der kirchlichen Satisfactionslehre zurück, aber nur um ſie ſelbſt als einen nothwendigen Ausfluß der göttlichen Gerechtigkeit anzuſehen. Grotius dagegen hebt den abſoluten Begriff der göttlichen Gerechtigkeit ganz auf, denn wenn er auch gegen Socin geltend macht, daß die Gerechtigkeit eine zum Weſen Gottes ſelbſt gehörende Eigenſchaft ſey, zugleich aber behauptet, daß der wirkliche Gebrauch dieſer Eigenſchaft von dem freien Willen Gottes abhänge [1]), ſo iſt dieß völlig daſſelbe, was Socin

1) A. a. O. 5, 9. S. 70.: *Justitia illa, sive rectitudo, ex*

auch behauptet, daß die ſtrafende Gerechtigkeit eine Wirkung des göttlichen Willens ſey, und wenn auch dabei noch geſagt wird, daß Gott, was er thut, nicht ohne Urſache thue, ſo iſt doch der letzte Grund nicht das abſolute Weſen Gottes ſelbſt, ſondern nur ſein abſoluter Wille, welcher an ſich ebenſo gut ſtrafen als nicht ſtrafen kann. Schon hierin findet demnach ein bedeutender Unterſchied zwiſchen der Theorie des Grotius und der kirchlichen ſtatt. Den beſten Maaßſtab, das Verhältniß beider zu beſtimmen, muß jedoch der Satisfactionsbegriff geben. Das Hauptmoment der kirchlichen Satisfactionstheorie iſt, daß das von Chriſtus Geleiſtete mit demjenigen, was die Menſchen ſelbſt hätten leiſten ſollen, vollkommen identiſch iſt. Hätte Chriſtus nicht vollkommen für die Menſchen genuggethan, ſo wäre ihre Befreiung von der Sünde nicht möglich geweſen. Darauf gründete F. Socinus die Einwendung, daß Genugthuung und Vergebung widerſtreitende Begriffe ſeyen. Dieſe Behauptung konnte Grotius als Vertheidiger der kirchlichen Satisfactionslehre nicht gelten laſſen. Er bemerkt daher gegen ſie, daß Genugthuung und Vergebung nicht in Einen Moment zuſammenfallen, daß nach der von Gott feſtgeſetzten Bedingung die letztere auf die erſtere erſt dann folge, wenn der Menſch durch den wahren Glauben an Chriſtus ſich zu Gott bekehre, und ihn um die Vergebung ſeiner Sünden bitte [1]). Dieſe Unterſcheidung findet in jedem Falle gemacht wer-

---

qua nascuntur tum alia, tum poenarum retributio, proprietas est in Deo residens. — Sed in hunc errorem inductus videtur Socinus (ſ. oben S. 375.), *quod Dei proprietatum effectus quosvis esse credidit necessarios omnino, cum multi sint liberi, intercedente scilicet inter proprietatem et effectum actu libero voluntatis. — Neque ideo, quia liber est Deo proprietatum istarum usus, dici potest, cum iis utitur, sine caussa facere, quod facit.*

1) A. a. O. 6, 8. S. 81.: *Fuit et Christi satisfacientis et Dei satisfactionem admittentis hic animus ac voluntas,*

den, wenn der Einwendung des Socinus ſo begegnet werden ſoll, daß jene beiden Begriffe neben einander beſtehen können. Allein Grotius konnte nicht blos dabei ſtehen bleiben. Iſt durch den Tod Chriſti nur ein Straferempel gegeben worden, ſo kann der eigentliche Satisfactionsbegriff keine Anwendung mehr finden. Aber gleichwohl kann ihn Grotius nicht fallen laſſen. Für dieſen Zweck nimmt er eine eigene juriſtiſche Unterſcheidung der beiden Begriffe **solutio** und **satisfactio** zu Hülfe. Wird, behauptet Grotius, die Sache ſelbſt, auf welcher die Verbindlichkeit ruht, bezahlt, entweder von dem Schuldigen ſelbſt, oder was hier keinen Unterſchied ausmacht, von einem andern im Namen deſſelben, ſo erfolgt die Befreiung unmittelbar durch die That ſelbſt, aber es iſt dieß nur Befreiung, nicht Vergebung (**remissio**) zu nennen. Anders aber verhält es ſich, wenn etwas anderes, als was der Gegenſtand der Verbindlichkeit iſt, bezahlt wird. In dieſem Falle muß erſt noch von Seiten des Glaubigers, oder Regenten, die Vergebung (**remissio**) als eigener Akt hinzukommen, und dieſe Art der Bezahlung, welche entweder angenommen oder abgewieſen werden kann, iſt es, was im juriſtiſchen Sprachgebrauch eigentlich Satisfaction genannt wird. Indem Grotius dadurch zunächſt gegen Socin nur dieß darthun will, daß der Begriff der **satisfactio** den Begriff der **remissio** nicht ausſchließe, ſetzt er in der That an die Stelle des gewöhnlichen Satisfactionsbegriffs einen ganz andern [1]). Denn

---

hoc denique pactum et foedus, non ut Deus statim ipso perpessionis Christi tempore poenas remitteret, sed ut tum demum id fieret, cum homo vera in Christum fide ad Deum conversus supplex veniam precaretur. — Non obstat hic ergo satisfactio, quo minus sequi posset remissio. Satisfactio enim non jam sustulerat debitum, sed hoc egerat, ut propter ipsum debitum aliquando tolleretur.

1) Die Hauptſtelle, die hieher gehört, lautet a. a. O. 6, 6.

der gewöhnliche Satisfactionsbegriff beruht wesentlich darauf, daß Christus völlig dasselbe geleistet habe, was die Menschen selbst hätten leisten sollen. Ist nun eine solche **solutio**, wie Grotius behauptet, keine **remissio**, sondern eine **liberatio**, so ist ja ebendamit dem Socin zugegeben, was Grotius gegen ihn bestreitet, daß die beiden Begriffe **satisfactio** und **remissio** einander aufheben und ausschließen, oder daß, was

---

S. 78. so: *Alia solutio ipso facto liberat, alia non ipso facto. Ipso facto liberat solutio rei plane ejusdem, quae erat in obligatione. Perinde autem est, utrum ipse reus solvat, an alius pro eo hoc animo, ut ipse liberetur. — Ubi ergo idem solvitur aut a debitore, aut ab alio nomine debitoris, nulla contingit remissio. Nihil enim citra debitum agit creditor, aut rector. Quare si quis poenam pertulerit, quam debet, liberatio hic erit, remissio non erit. Ac talis liberationis professionem in jure crediti proprie ac stricte* ἀποχήν, *apocham* (Quittung), *vocant Jurisconsulti. Alia vero quaevis solutio ipso facto non liberat, puta, si aliud, quam quod erat in obligatione, solvatur. Sed necesse est, actum aliquem accedere creditoris aut rectoris, qui actus recte et usitate remissio appellatur. Talis autem solutio, quae aut admitti aut recusari potest, admissa in jure, speciale habet nomen satisfactionis, quae interdum solutioni strictius sumtae opponitur.* Vergl. 6, 8. S. 80. wo gegen Socin bemerkt wird: *Illud vero, quod dicit, satisfactione omnino et statim tolli debitum, ad rem quidem pertinet, sed verum non est, nisi satisfactio contra juris usum sumatur pro ipsius rei, quae debetur, ab ipso, qui debet, facta sólutione, de qua nos non agimus.* In dem Aufsatze in der evang. Kirchenzeitung 1834 wird S. 606. mit Recht bezweifelt, ob Grotius hier ganz ehrlich war, und aus dem Corpus Juris ein Beleg dafür beigebracht, daß in dem juristischen Sprachgebrauch die von Grotius angenommene Unterscheidung der satisfactio von der apocha, oder solutio, keineswegs so recipirt ist, wie Grotius behauptet.

daſſelbe iſt, die von Chriſtus geleiſtete Satisfaction den Namen einer Satisfaction in dem Sinne, welchen die gewöhnliche kirchliche Theorie mit dieſem Ausdruck verbindet, gar nicht verdient. Hat nun aber Chriſtus nicht in dieſem Sinne genuggethan, hat er nicht wahrhaft und vollkommen für die Menſchen geleiſtet, was die Menſchen ſelbſt hätten leiſten ſollen, ſo kann der Satisfactionsbegriff nur inſofern noch auf ihn angewandt werden, ſofern er überhaupt irgend etwas, was es auch ſeyn mag, Gott für das gegeben hat, was von den Menſchen ſelbſt in ihrer Beziehung zu Gott hätte geleiſtet werden ſollen. Dieß iſt daher der eigentliche Sinn der Theorie des Grotius, und ihr weſentlicher Unterſchied von der kirchlichen Satisfactionstheorie. Der Satisfactionsbegriff iſt von ſeinem vollen und reellen Inhalt auf den Begriff einer irgendwie geſchehenen Leiſtung herabgeſetzt: Chriſtus hat genuggethan, ſofern er eine Bedingung irgend welcher Art, von welcher Gott die Vergebung der Sünden der Menſchen abhängig machen wollte, erfüllt, Gott überhaupt dafür irgend etwas gegeben hat [1]). Dieſes Etwas iſt nämlich eben jenes

---

1) So ſehr Grotius es vermeidet, dieſes Moment an der Stelle, wo es gerechtfertigt werden ſollte, beſtimmter hervorzuheben, ſo klar liegt es doch in ſeiner Beſtimmung des Satisfactionsbegriffs. Man bemerke daher auch, wie ſich Grotius in Beziehung auf einige Schriftſtellen ausdrückt. Daß wir nach 1 Cor. 6, 20. 7, 23. *pretio emti* ſind, ſoll nur ſoviel heißen: *solutione aliqua liberati sumus* (a. a. O. 6, 7. S. 79.). Den Ausdruck ἀντίλυτρον 1 Tim. 2, 6., deſſen reelle Bedeutung gegen die ſocin'ſche Erklärung von einem impendium qualecunque geltend gemacht werden ſoll, erklärt er ſelbſt doch nur ſo: *Est tale λύτρον, pretium, in quo liberator simile quiddam subit ei malo, quod ei imminebat, qui liberatur* (8, 9. S. 107.). Zur Erklärung der Formel ἀντὶ πολλῶν wird bemerkt (9, 3. S. 114.): *Eramus mortis debitores. Ab hoc debito liberationem nobis Chri-*

Straferempel, ohne deſſen Statuirung Gott die Sünden der Menſchen nicht hätte vergeben können. Erhellt nun ſchon hieraus, daß dieſe Theorie ſich nur mit Unrecht für die kirchliche ausgibt, ſo zeigen dagegen folgende Momente, wie wenig ſie von der ſocinianiſchen weſentlich verſchieden iſt:

1. Geſetzt auch, im juriſtiſchen Sprachgebrauch ſey auf die von Grotius angegebene Weiſe zwiſchen solutio und satisfactio zu unterſcheiden, ſo hat doch Grotius auf keine Weiſe nachgeweiſen, daß der kirchliche Satisfactionsbegriff in ſich unhaltbar iſt, und daß es gegen die Natur der Sache iſt, neben dem juriſtiſchen Satisfactionsbegriff zugleich den kirchlichen anzunehmen. Ja die Beſtimmungen des Grotius erſcheinen vielmehr ſelbſt als willkürliche, und ſich ſelbſt aufhebende. Der Satisfactionsbegriff, wie ihn Grotius beſtimmt, ſoll nicht darauf beruhen, daß ein anderer bezahlt, ſondern darauf, daß er etwas anderes bezahlt, als der eigentliche Gegenſtand der Verbindlichkeit iſt. Wenn nun aber dieſes Andere näher ſo erklärt wird, die Verbindlichkeit fordere die Beſtrafung desjenigen ſelbſt, welcher eine Schuld begangen hat, nach dem Grundſatz, daß die Schuld an der Perſon hängt [1]),

---

stus impetravit aliquid dando. Dare autem aliquid, ut per id ipsum alter a debito liberetur, est solvere aut satisfacere. Immer iſt nur von einem *aliquid*, nicht aber von einem Aequivalent die Rede. Daher können auch Behauptungen wie 6, 6. S. 79.: im Tode Chriſti ſey keine *solutio rei ipsius debitae, quae ipso facto liberet: nostra enim mors et quidem aeterna erat in obligatione*, nur als direkter Widerſpruch gegen die kirchliche Lehre genommen werden, denn eben dieß gehört ja weſentlich zu ihr, daß Chriſtus den ewigen Tod für die Menſchen übernommen habe.

1) A. a. O. 6, 6. S. 78. gibt Grotius als Grund an, *cur poenae corporalis vicarius ipso facto reum, solvendo poenam, nequeat liberare — non quia alius solvit, sed quia solvit aliud, quam quod est in obligatione. Est enim in*

ſo iſt klar, daß die letztere Beſtimmung doch wieder mit der erſtern zuſammenfällt, daß derjenige, welcher für einen andern bezahlt, ebendeßwegen weil er ein anderer iſt, als derjenige, welcher bezahlen ſollte, auch etwas anderes bezahlt, als der eigentliche Gegenſtand der Verbindlichkeit iſt. Und doch erklärt es Grotius bei der Beſtimmung des Begriffs der **solutio** für gleichgültig, ob der Schuldige ſelbſt bezahlt, oder ein anderer für ihn, wofern es nur in ſeinem Namen geſchieht. Entweder kann alſo nie einer für einen andern bezahlen, ohne daß in einem ſolchen Falle die **solutio** unmittelbar deßwegen, weil ſie durch einen andern geſchieht, auch eine **satisfactio** iſt, oder es muß, wenn die Möglichkeit nicht geläugnet werden kann, daß einer für einen andern bezahlt, das Weſentliche der Satisfaction vor allem darin gefunden werden, daß einer für einen andern bezahlt, abgeſehen davon, ob das, was er bezahlt, daſſelbe iſt, was der Schuldige ſelbſt bezahlen ſollte, oder etwas anderes. Die rechtliche Möglichkeit aber, daß einer für einen andern bezahlt, oder eine Strafe übernimmt, kann von Grotius nicht geläugnet werden, da ihm als das Weſentliche der Strafe nicht gilt, daß derſelbe, welcher geſündigt hat, geſtraft wird, ſondern daß überhaupt mit der Sünde Strafe verbunden iſt. Es iſt daher eine völlig willkürliche Subſtituirung des Einen für das Andere, die ſich hier Grotius erlaubt hat. Statt zu beweiſen, was der Haupt-

---

obligatione afflictio ipsius, qui deliquit, unde dici solet, noxam caput sequi. Quod in aliis quoque obligationibus ad factum mere personalibus videre est. — In his enim omnibus, si alius solvat, ipso facto liberatio non sequetur, quia simul aliud solvitur. Quare, ut ex poena unius alteri liberatio contingat, actus quidam rectoris debet intercedere. Lex enim ipsum, qui deliquit, puniri imperat. Hic actus respectu legis est relaxatio, respectu debitoris remissio.

punkt war, welcher nicht blos auf einem ſolchen Nebenweg erſchlichen werden konnte, daß Chriſtus nicht blos als **alius solvit**, ſondern auch **aliud solvit**, beweist Grotius nur, daß nach dem gewöhnlichen juriſtiſchen Sprachgebrauch bei einer Satisfaction nicht ſowohl das **alius solvit**, als vielmehr das **aliud solvit** ſtattfinde. Die Sache ſelbſt iſt alſo nicht bewieſen, ſondern nur auf die ſchon vorausgeſetzte Sache eine juriſtiſche Definition angewandt. Glaubte nun aber Grotius die Sache ſelbſt ſchlechthin vorausſetzen zu dürfen, kann er es aus einem andern Grunde gethan haben, als nur deßwegen, weil er ſelbſt den von F. Socinus gegen eine Satisfaction im eigentlichen oder kirchlichen Sinne vorgebrachten Argumenten ſeine Zuſtimmung nicht verſagen konnte?

2. Wie Grotius den gewöhnlichen kirchlichen Satisfactionsbegriff verwirft, ſo erklärt er ſich auch gegen den Begriff der Acceptilation. Er macht es dem Socinus zum Vorwurf, daß er den auf ein Strafverhältniß gar nicht anwendbaren Begriff der Acceptilation auf den göttlichen Akt der Sündenvergebung angewandt habe [1]). Allein der richtige Geſichts-

---

1) A. a. O. 6, 7. S. 79.: *Nam accepto fertur ea res, quae accipi potest. At poenam corporalem rector revera exigit, sed non accipit, quia nihil ex poena ad ipsum proprie pervenit.* Es handelt ſich bei Socin ſo wenig um den Begriff der Acceptilation, daß davon ſogar nie die Rede iſt, wie Crell in ſeiner Gegenſchrift (zu der Schrift des Grotius zu cap. III. S. 90. f. unten) mit Recht bemerkte: *Videre jam potest Grotius, etiamsi Socinus dixisset, agi hic de acceptilatione, seu actum hunc Dei esse acceptilationem, eam tamen sententiam isto, quo hic utitur, argumento, utpote invalido, non everti. Sed unde constat Grotio, ita sentire Socinum? Quod idem de ipso affirmat* (cap. 6.), *nec scripsit id Socinus uspiam, nec cogitavit, sed tantum alicubi reprehendens doctos quosdam viros (in margine autem libri sui Bezam notat), qui vocem im-*

punkt iſt auch hier verrückt, und die juriſtiſchen Definitionen, welche Grotius auch hier zu Hülfe nimmt, ſind ein ſchwaches Mittel, den wahren Stand der Sache zu verhüllen. Für Socin konnte der Begriff der Acceptilation keine Bedeutung haben, da er ja überhaupt durch den Tod Chriſti Gott nichts eigentlich gegeben werden läßt, ſondern Chriſtus nur als Verkündiger deſſen betrachtet, was Gott durch ſeinen Willen den Menſchen ertheilt. Dagegen gibt es keine andere Theorie, auf welche der Begriff der Acceptilation mit größerem Recht ſeine Anwendung fände, als die des Grotius. Wenn Grotius zur Beſtimmung des Begriffs der Acceptilation ſagt, ſie ſtehe der Bezahlung überhaupt entgegen, ſie ſey nur bildlich, eine der bloßen Vorſtellung nach geſchehene Bezahlung, ſo fällt hier die mit dem Ausdruck solutio ſpielende Zweideutigkeit von ſelbſt in die Augen: der Gegenſatz zur Acceptilation kann nur eine ſolche Bezahlung ſeyn, bei welcher die Sache ſelbſt, die man ſchuldig iſt, oder ein vollkommenes Aequivalent bezahlt wird [1]). Daß die Acceptation etwas vor-

---

putandi apud Paulum exponentes dicunt, id nobis acceptum ferri, quod non ipsi exsolvimus, sed alius pro nobis, ostendit, illos non recte locutos: siquidem actus, quo quippiam acceptum fertur alteri, qui acceptilatio dicitur, sit per sola verba obligationis liberatio, ita ut acceptum non possit ferri illud, quod revera solutum est. Quod si ob haec verba (alia enim non reperio) Socinum et hic et infra reprehendit Grotius, ipsemet cernere jam potest, vel Socini verba se non considerasse vel inique reprehendisse. Es zeigt auch dieſe Bemerkung, zu welcher Crell volles Recht hatte, das zweideutige Verfahren des Grotius.

1) Ebenſo zweideutig drückt ſich Grotius aus, wenn er 8, 9. S. 107. ſagt: *Ea est pretii natura, ut sui valore aut aestimatione alterum moveat ad concedendam rem, aut jus aliquod, puta impunitatem.* Wird die *aestimatio* von

ausſetzt, das acceptirt werden kann, gibt ja Grotius ſelbſt als weſentliches Merkmal an, es muß daher auch wirklich etwas gegeben werden. Wenn ſie daher eine blos imaginäre Bezahlung genannt wird, ſo iſt ſie imaginär nur ſofern etwas blos unvollkommnes gegeben wird, und neben dem wirklich Gegebenen das Uebrige, ſey es mehr oder weniger, als empfangen gedacht werden muß. Aber eben dieß iſt es ja, was Grotius wiederholt als das eigentliche Moment ſeiner Theorie hervorhebt, daß von Chriſtus etwas Gott gegeben worden ſey, wodurch die Satisfaction geleiſtet wurde, ohne welche Gott die Sünden der Menſchen nicht hätte vergeben können. Aus eben dieſem Grunde erhellt zugleich das Unrichtige der Behauptung, daß der Begriff der Acceptilation auf ein Strafverhältniß nicht anwendbar ſey. Wenn Grotius ſelbſt von einem dare aliquid in Beziehung auf den Tod Chriſti ſpricht, ſo führt er ſelbſt das Strafverhältniß auch wieder auf das Verhältniß des Schuldners zum Gläubiger zurück, wie auch an ſich ganz in der Natur der Sache liegt, da auch die Strafe aus dem Geſichtspunkt einer Schuld betrachtet werden kann, die zuvor irgendwie abgetragen ſeyn muß, wenn der Menſch Gott gegenüber in das Verhältniß der Gnade eintreten ſoll.

Je weniger geläugnet werden kann, daß die Theorie des Grotius in den angegebenen beiden Momenten mit der Socin'ſchen im Grunde ganz zuſammenfällt, deſto mehr dringt ſich die Frage auf, worin denn noch das Eigenthümliche der

---

dem *valor*, dem Werth im objektiven Sinn, dem Aequivalent, unterſchieden, ſo kann ſie nur die ſubjektive Werthſchätzung einer Sache ſeyn, welche ungeachtet ihres unzureichenden objektiven Werths für zureichend erklärt wird. Warum erklärt ſich aber Grotius hierüber nicht beſtimmter, und warum hält er zuletzt die unbeſtimmteſte Formel, *dare aliquid propter aliquid*, für die angemeſſenſte?

Grotius'ſchen Theorie beſtehe? Es kann nur in der Idee des Straferempels gefunden werden, welche Grotius auf den Tod Chriſti überträgt, aber auch in dieſer Beziehung kann die nahe Verwandtſchaft zwiſchen beiden Theorien nicht verkannt werden. Obgleich Grotius den Satisfactionsbegriff in gewißem Sinne feſthalten will, ſo kommt doch alles auf die Idee eines Straferempels hinaus, durch welches Gott zur Aufrechterhaltung der Auktorität des Geſetzes ſeinen Haß und Abſcheu gegen die Sünde thatſächlich beurkunden wollte [1]).

---

1) Es erhellt dieß beſonders aus folgender Stelle, in welcher Grotius gegen Socin geltend macht (6, 14. S. 86.): *Duplicem Dei non liberalitatem (ea enim vox ab hoc argumento aliena et scripturae inusitata est), sed beneficentiam nostra quoque sententia agnoscit, et quidem majorem multo, quam ista nuper nata Socini opinio. Prior est beneficentia, quod cum Deus magno odio contra peccatum incitaretur, possetque tam nobis parcere omnino nolle, quam peccatoribus angelis parcere omnino noluit, tamen ut nobis parceret, non modo solutionem talem, quam admittere non tenebatur, admiserit, sed ipse quoque ultro eam repererit. Hoc certe beneficium multo est majus atque illustrius, quam si Deus plane judicans nihil referre, exemplum statueretur aliquod nec ne, peccata nostra reliquisset impunita, quod vult Socinus. Non ergo clementia Dei poenae solutione evertitur, cum talem solutionem admittere, multoque magis invenire* (die *solutio* iſt alſo nur die Statuirung des Straferempels) *ex sola clementia processerit.* Der zweite Beweis der göttlichen Güte iſt, daß Gott ſeinen Sohn in den Tod gab, *ut eam solutionem, sive satisfactionem, perageret poenas peccatorum nostrorum ferendo*, wobei Grotius gegen Socin noch beſonders bemerkt: *Dei caritatem a nobis majorem praedicari vel hoc evincat, quod beneficia non ex solo impendio, sed praecipue ex utilitate, quae ex impendio ad beneficio affectum manat, par est aestimari.*

Für welchen andern Zweck sollte aber die Auktorität des Gesetzes aufrecht erhalten werden, als dazu, um ungeachtet der ertheilten Sündenvergebung von der Sünde abzuhalten? Das Hauptmoment wird daher von Grotius, wie von Socin, in den moralischen Eindruck gelegt, welchen der Tod Christi hervorbringt, nur mit dem Unterschied, daß dieses moralische Moment von Grotius negativ, von Socin aber positiv aufgefaßt wird, sofern nach Grotius die moralische Wirkung des Todes Christi in der Darstellung der mit der Sünde verbundenen Strafe, nach Socin aber in der von Christus in sei-

---

Nos autem praeter utilitates, quas nobiscum Socinus confitetur, unam eximiam, quam ille abnegat, grato animo agnoscimus. Neque dicimus, a Deo impensum esse filium, ut ipse Deus suum reciperet (dieß tadelt demnach Grotius an der kirchlichen Lehre), *ac si Deum sordidum facimus, quod nobis exprobrat Socinus, sed ideo id factum a Deo dicimus, ut peccati meritum suumque adversus peccata odium palam testata faceret, et simul quantum ejus nobis parcendo fieri poterat, rerum ordini legisque suae auctoritati consuleret.* Alles dieß ist wiederum nichts anderes, als die Idee des Straferempels, und doch wird es von Grotius unmittelbar nachher ein *finis superadditus satisfactionis* genannt. Selbst die Idee der *obedientia activa* will Grotius nicht ganz fallen lassen (6, 16. S. 87.): *Negare nolumus vim satisfactionis esse etiam in ipsa Christi actione (obsequiosa). Solet enim saepe etiam actio grata admitti velut in poenae compensationem. — Quamvis beneficium accipere Deus non potest, ipsius tamen summa bonitas qualecunque obsequium quasi pro beneficio accipit.* Ist diese *actio obsequiosa* etwas anderes, als die von Christus in seinem Tode bewiesene moralische Gesinnung, die auch die socinianische Lehre zur Voraussetzung der Sündenvergebung macht? Das Vermittelnde ist immer der moralische Eindruck, welchen der Tod Christi hervorbringt.

nem Tode bewieſenen moraliſchen Geſinnung beſteht. Auch von Socin wird demnach die Ertheilung der Sündenvergebung von der Erfüllung einer an den Tod Chriſti geknüpften moraliſchen Bedingung abhängig gemacht. Es erhellt voſelbſt, daß, wenn einmal der Tod Chriſti unter den moraliſchen Geſichtspunkt geſtellt, und demſelben zufolge nicht ſowohl die vergangenen, als vielmehr die künftigen Sünden ins Auge gefaßt werden, mehrere moraliſche Momente neben einander beſtehen können, aber ebenſo wenig kann auch geläugnet werden, daß auf dem Standpunkte, auf welchem die beiden Theorien, die Grotius'ſche und Socin'ſche, der kirchlichen gegenüber ſich ſtellen, die Grotius'ſche Idee des Straferempels als eine weſentliche Verbeſſerung der Socin'ſchen Theorie angeſehen werden muß. Nicht nur iſt die Idee der Strafe an ſich ein ſehr weſentliches von Socin nur mit Unrecht unbeachtet gelaſſenes Moment jeder Erlöſungs- und Verſöhnungstheorie [1]), ſondern es entſtund hieraus auch der nicht geringe Vortheil, daß ſo manche neuteſtamentlichen Stellen, bei deren Erklärung die ſocinianiſche Exegeſe von dem Vorwurf der Willkür und des Zwangs nicht freigeſprochen werden kann, mit der Grotiusſchen Idee auf ungezwungene Weiſe ſich vereinigen laſſen [2]). Dieß iſt aber auch der einzige Vorzug, welcher von dieſer Theorie gerühmt werden kann, im Uebrigen trifft ſie, ſo weit ſie nicht mit der Socin'ſchen in der Hauptſache zuſammenfällt,

---

1) A. a. O. 6, 15. S. 87.: *Finis hic satisfactionis, sive poenae ferendae, multo apertius, immo multo etiam certiore nexu cum morte Christi cohaeret, quam illi fines, quos agnoscit Socinus. Nam testimonium doctrinae satis atque abunde praebere poterant miracula: gloria quoque coelestis conferri Christo non interveniente morte facile potuit: at poenae luendae mors, talis praesertim, proprie accommodata est, et poena ipsa pariendae liberationi.*

2) Man vgl. hierüber in der Grotius'ſchen Schrift cap. 7—10.

derſelbe Vorwurf der Halbheit, welchem Theorien, die ſich zwiſchen zwei weſentlich divergirende Standpunkte vermittelnd hineinſtellen, gewöhnlich nicht ausweichen können. Das ſocinianiſche Syſtem iſt darin ſehr konſequent, daß es, wie von dem Werke Chriſti, ſo auch von der Perſon Chriſti eine weit geringere Vorſtellung hat, als das kirchliche, in der Theorie des Grotius aber entſteht dadurch ein ſehr auffallendes Mißverhältniß, daß ſie, während ſie in Anſehung des Werkes Chriſti auf die ſocinianiſche Seite ſich ſtellt, in Anſehung der Perſon Chriſti Chriſtus mit der kirchlichen Lehre nicht als bloßen Menſchen, ſondern als den menſchgewordenen Sohn Gottes betrachtet, und daher auch das Leiden eines Gottmenſchen auf keine genügende Weiſe zu motiviren weiß, wenn es doch nur für den Zweck eines Straferempels geſchehen ſeyn ſoll. Dieſer Mangel hängt aber mit dem ganzen Charakter, durch welchen ſich die Grotius'ſche Theorie von den beiden andern ihr gegenüberſtehenden unterſcheidet, ſehr eng zuſammen. Während dieſe beiden von der Idee ausgehen, die kirchliche von der Idee der abſoluten Gerechtigkeit, die ſocinianiſche von der Idee der abſoluten Güte Gottes, oder wenigſtens das Thatſächliche, den Tod Chriſti, unter den Geſichtspunkt der Idee ſo ſtellen, daß die ganze Auffaſſung deſſelben durch die Idee beſtimmt iſt, liegt dagegen der Theorie des Grotius die entgegengeſetzte Anſicht zu Grunde. Man kann nicht ſagen, daß auch ſie von der Idee ausgeht, da in dem Straferempel, das ſie in dem Tode Chriſti ſieht, die abſolute Gerechtigkeit und die abſolute Güte ſich auf ſolche Weiſe neutraliſiren, daß von einem beſtimmten Princip der Theorie nicht wohl die Rede ſeyn kann, außer ſofern man ſich geſteht, daß die vorangeſtellte Idee des Straferempels dieſe Theorie von der ſocinianiſchen mehr formell als materiell unterſcheidet. Je mehr ſie ſich aber den Schein gibt, nur das Faktum in ſeiner reinen Objektivität, in Verbindung mit dem hergebrachten Begriff der Satisfaction, zu ihrer Vorausſetzung

zu haben, deſto mehr ſtellt ſie ſich demſelben mit der Zuverſicht gegenüber, ſich mit ihm vermittelſt der juridiſchen Diſtinktionen und Definitionen, die ſie zu Hülfe nimmt, ſo abfinden zu können, daß man auf der einen Seite ebenſo wenig genöthigt iſt, für das Harte und Undenkbare, das in der kirchlichen Theorie zu liegen ſcheint, einzuſtehen, als auf der andern in den Widerſpruch ausdrücklich einzuſtimmen, welcher von Socin dagegen erhoben wird. Indem man ſich auf dieſe Weiſe einzig nur an das Faktum halten will, ſcheint durchaus kein Intereſſe mehr vorhanden zu ſeyn, irgend eine von einer beſtimmten Idee ausgehende Theorie zu vertheidigen, das Faktum ſelbſt aber wird nun ganz nach der Form eines juridiſchen Proceſſes behandelt, bei welchem man ſich zu nichts anderem verſteht, als nur zu demjenigen, wozu man durch die beſtehenden juridiſchen Formen, ihrer ſtrengſten Deutung zufolge, verbunden iſt. Ebenſo verhält es ſich nun auch mit der Perſon Chriſti. Daß die Vorausſetzung der gottmenſchlichen Würde des Erlöſers für die kirchliche Theorie ebenſo nothwendig, als für die ſocinianiſche überflüßig iſt, iſt von ſelbſt klar. Die Theorie des Grotius dagegen läßt ſie zwar thetiſch ſtehen, hebt ſie aber faktiſch dadurch auf, daß ſie ihr keine beſtimmte Bedeutung für das Werk der Erlöſung zu geben weiß. Warum Chriſtus wegen der eigenthümlichen Würde ſeiner Perſon, ſofern er der Gottmenſch war, ſich vorzugsweiſe zur Statuirung eines Straferempels eignete, iſt nicht einzuſehen [1]). Wäre er nur für dieſen Zweck,

---

1) A. a. O. 5, 12. S. 72.: *Quod poena in Christum collata fuerit, hoc ita ad Dei et Christi voluntatem referimus, ut ea quoque voluntas caussas suas habeat, non in merito Christi (qui peccatum cum non nosset, a Deo peccatum factus est), sed in summa Christi aptitudine ad statuendum insigne exemplum, quae tum in maxima ipsius nobiscum conjunctione, tum in incomparabili per-*

welcher ebenso gut auch durch ihn, als bloßen Menschen, nach der socinianischen Vorstellung, erreicht werden konnte, und überhaupt nichts an sich nothwendiges in sich schließt, Mensch geworden, so bleibt immer ein nicht auszugleichendes Mißverhältniß zwischen dem Mittel und dem Zweck. Statt der Deduktion der innern Nothwendigkeit der Sache, wie sie die kirchliche Lehre zu geben weiß, und statt der völligen Verzichtleistung auf eine Idee, deren vernunftgemäße Nothwendigkeit man nicht anerkennen kann, wie dieß Socin offen bekennt, erhält man bei Grotius durchaus eine Rechtfertigung, die alles, was billiger Weise gefordert werden kann, geleistet zu haben glaubt, wenn sie durch irgend einen scheinbaren Zweck die absolute Undenkbarkeit des vorausgesetzten Faktums beseitigt hat. Dieß ist der Unterschied der formellen juridischen, einem gegebenen Rechtfall sich äusserlich gegenüberstellenden, und des spekulativen, auf den innern Begriff der Sache, oder das absolute Wesen Gottes, zurückgehenden Standpunkts [1]).

Fünftes Kapitel.

Joh. Crell. Die Arminianer.

Das Verhältniß, in welches sich Grotius durch die zweideutige Haltung seiner Theorie zur socinianischen Lehre setzte,

---

sonae dignitate consistit. Dieß ist alles, was Grotius hierüber zu sagen weiß.

1) Sehr richtig und treffend ist die Aeusserlichkeit und Haltungslosigkeit der Grotius'schen Theorie auch in dem schon genannten Aufsatze in der evang. Kirchenzeit. 1834 nachgewiesen. „Die ganz juridische Auffassungsweise des Grotius," wird S. 539. bemerkt, „ist blos formell, d. h. es werden die im positiven Rechte entstandenen Formen und Begriffe auf die göttlichen Verhältnisse unmittelbar übergetragen, oder

war für die letztere zu nachtheilig, als daß ſich die Anhänger derſelben nicht zu einer nähern Beleuchtung des wahren

---

vielmehr dieſe jenen unterworfen, und darnach geregelt und feſtgeſtellt, ein Verfahren, welches die eigene Erſcheinung erzeugt, daß die von Grotius thetiſch dargeſtellte (im erſten Kapitel) und die von ihm vertheidigte Lehre der Schrift und der Kirche als zwei ganz verſchiedene erſcheinen, oder daß ſein Syſtem in der That eine ganz andere Lehre erzeugt, als die iſt, die er durch das Syſtem vertheidigen will, und zu vertheidigen glaubt." — S. 595.: „Das Einſeitige und Schiefe in dieſer Theorie verräth ſich am erſten und deutlichſten darin, daß Grotius nicht im Stande iſt, eine (auch nur moraliſche) Nothwendigkeit der Genugthuung Chriſti konſequent nachzuweiſen." — „Ohne Genugthuung keine Vergebung, war der durch Anſelm zuerſt beſtimmt ausgeſprochene, aber durch alle Zeiten hindurch feſtgehaltene Grundſatz der orthodoxen Erlöſungslehre. So lange die Gegner nur den Satz entgegenſtellten, daß Vergebung auch ohne Genugthuung allerdings möglich ſey, war gegen die einmal faktiſche, alſo von Gott gewollte Genugthuung als Bedingung der Vergebung nichts gewonnen. Sie mußten den Beweis führen, daß mit Genugthuung keine Vergebung möglich. Dieß verſuchte nun namentlich der jedenfalls konſequente Socin. Dem Vertheidiger der kirchlichen Lehre, der ſich zum direkten Gegenſatz (ohne Genugthuung keine Vergebung) nicht bekennen will, bleibt nun natürlich nichts übrig, als der negative Gegenbeweis, daß ohne Genugthuung die Vergebung nicht unmöglich ſey, d. h. daß ſich die von Chriſto geſchehene, von Gott veranſtaltete Genugthuung mit der Vergebung, welche ohne ſie geſchehen konnte, wohl vertrage, oder etwas paradox ausgedrückt, daß Gott trotz der Genugthuung die Sünde vergeben kann. Das nun und in der That nichts weiter hat Grotius durch ſein Buch bewieſen. Wenn denn nun die Genugthuung Chriſti hienach in keiner nothwendigen Verbindung ſteht mit der Sündenvergebung, ſo iſt dieß alſo auch nicht Zweck der Genugthuung, und weder ſie, noch die

Standes der Sache hätten aufgefordert ſehen ſollen. Es geſchah dieß durch die bekannte Erwiederung, welche Joh. Crell

---

Erlöſung überhaupt, hängt unmittelbar mit der Genugthuung zuſammen: denn die Sündenvergebung als Zweck der Genugthuung angeben, und doch die innere, durch den Zweck ſelbſt geforderte, Nothwendigkeit läugnen, iſt eine, ſo zu ſagen, logiſche *contradictio in adjecto*. Die Frage geſtaltet ſich demnach bei Grotius ſo: ob nicht Gott doch noch Grund hatte zur Strafe Chriſti, obgleich er auch ohne ſie den Zweck erreichen konnte?" — „Das höchſte, was Grotius dargethan, iſt die Möglichkeit, die Tauglichkeit Chriſti zu dem Zweck, den Gott mit ihm vorhatte. Darnach aber hatte der Gegner gar nicht gefragt. Die Frage iſt vielmehr, warum Gott anderes, als um des Todes Chriſti willen, nicht vergeben wollte? Die Antwort aber, die Grotius gibt, ſteht mit den Sünden weder in einer nothwendigen, noch überhaupt in einer realen Verbindung. Grotius geſteht ſelbſt zu, daß Gott, der nach ſeiner Liebe ſchonen, d. h. die Relaxation des Geſetzes eintreten laſſen wollte, auch ohne die Statuirung des Straferempels ſolches hätte thun können, daß er aber neben ſeiner Liebe auch ſeinen Eifer zeigen wollte. Allein wozu noch ein beſonderes Exempel, da Gott ſolchen ja kräftig genug an den Unglaubigen und ihrer Verdammniß zeigt? Und welchen Einwürfen und Vorwürfen ſetzt ſich Grotius hiemit aus? Iſt es nicht z. B. die größte Ungerechtigkeit, ja die größte Grauſamkeit von Gott, wenn er blos, um ſeinen Zorn kund zu thun, ſeinen Sohn den martervollſten Qualen preisgibt, da er auch ohne ſie die Sünden vergeben konnte, ja wirklich auch (nach Grotius) ohne ſie den Menſchen vergibt?" So richtig dieſe letztern Bemerkungen ſind, ſo muß doch zugleich, wenn man das Verhältniß der Grotius'ſchen Theorie zur Socin'ſchen, und das Verhältniß beider zur Lehre der Schrift erwägt, gebilligt werden, daß Grotius den Tod Chriſti aus dem Geſichtspunkt eines Strafverhältniſſes betrachtet, nur hätte er den ganzen Zweck nicht blos in das Straferempel ſetzen ſollen. Nur wenn die Nothwendigkeit des Todes Chriſti auf

der Schrift des Grotius entgegenſetzte [1]). Es konnte ihm nicht ſchwer werden, das Unrecht, das Grotius durch ſeine einſeitige Polemik den Socinianismus angethan hatte, nachzuweiſen. Da jedoch die Crell'ſche Schrift, ihrem Hauptinhalte nach, theils nur eine, nichts weſentlich neues darbietende, Vertheidigung des ſocinianiſchen Lehrbegriffs, theils eine gar zu ſpecielle Erörterung der einzelnen von Grotius vorgebrachten Argumente, und der auf dieſelben ſich beziehenden Bibelſtellen enthält, ſo iſt es nur die Idee des Straferempels, in Anſehung welcher die Crell'ſche Kritik hier von Intereſſe ſeyn kann. Die Gründe, die Crell ihr entgegenſetzt, ſind denjenigen ganz analog, mit welchen Socin die Satisfactions-Idee zu widerlegen ſucht. Wie Socin beſonders den Widerſpruch der Genugthuung und der Vergebung hervorhebt, ſo findet Crell denſelben Widerſpruch in der Idee des Straferempels, ſofern auf der einen Seite die Aufhebung, auf der andern die Beſtätigung des Geſetzes behauptet wird. Wie ſich denn denken laſſe, daß Chriſtus zur Strafe für unſere Sünden in der Abſicht geſtorben ſey, damit dem Anſehen des von Gott ſanktionirten Strafgeſetzes durch Unterlaſſung der Strafe nichts

---

andere Weiſe motivirt iſt (wie von Socin geſchah), läßt ſich, ohne daß auf Gott der Vorwurf der Grauſamkeit fällt, mit dem Tode Chriſti die Idee des Straferempels verbinden, ſo daß an die Stelle der wirklichen Erduldung der Strafe die ſymboliſche Darſtellung derſelben geſetzt wird.

1) Responsio ad librum Hug. Grotii, quem de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senensem scripsit. Vom J. 1623. Bibl. Fratr. Pol. Tom. V. S. 1. f. — Sogleich nach Erſcheinung der Schrift des Grotius trat H. Ravensperger, Prof. der Theol. in Gröningen, als Gegner gegen ihn auf, in der unbedeutenden Schrift: De libro H. Grotii etc. H. Ravenspergeri judicium. Gröningen 1617., wogegen G. J. Voſſius ſeinen Freund in der Responsio ad judicium H. Ravensp. vertheidigte.

entzogen werde, wenn doch Gott eben dieſes Geſetz durch Chriſtus und ſeinen Tod abgeſchafft, und ſeine Kraft und Gültigkeit für die Zukunft aufgehoben habe? Nehme man in dieſem Sinne mit Grotius nicht eine völlige Aufhebung, ſondern eine bloße Relaxation des göttlichen Strafgeſetzes an, in welchem die ganze Strenge des moſaiſchen Geſetzes und der größte Gegenſatz gegen die Gnade des Evangeliums ſich darſtelle, ſo mache man aus Chriſtus einen Moſes, und verwandle das Blut des neuen Bundes in das Blut des alten Bundes, in das nach Rache ſchreiende Blut Abels. Befreit ſeyn und unter dem Fluche oder der Strafe des ewigen Todes ſtehen, ſey ein Widerſpruch [1]), ein ähnlicher Widerſpruch

---

1) Responsio ad cap. 3. a. a. O. S. 98.: *Tollunt se mutuo, aliquem velle salvum, et eundem maledictioni, seu mortis aeternae poenae, subjicere. Immo licet in evangelio quoque comminatio mortis aeternae non credentibus aut non resipiscentibus sit proposita, nusquam tamen indicatur, eum in finem Dominum Jesum esse mortuum, ut id confirmaret, et insigniter stabiliret, sed semel tantum, idque obscurius, a Christo indicatur Luc. 23, 31., quomodo ex morte ipsius perspici possit, eos, qui in impietate persistunt, punitum iri, nec quisquam ex aliis sacris scriptoribus, cum docere vult, impios ac non resipiscentes perituros, argumentum ejus rei ex morte Christi petit. Nempe quia hoc ipsum Novi Foederis non est plane proprium, et aliquo modo, ut diximus, legale, mors autem Christi ad illa, quae Novi Foederis sunt propria, confirmanda spectat. Quod si ne in hunc quidem finem Christus revera est mortuus, licet ea res Novi Foederis aliqua ratione sit propria, quanto minus eum in finem mortuus censeri debet, ut ejus legis auctoritatem stabiliret, quae non illos demum, qui in ipsum credere ac resipiscere nolint, sed omnes quotquot aliquando peccarint, morti aeternae mancipiat, quae ab illa distincta, nullo modo est Novi Foederis propria, sed ab*

demnach, wie dem Socin zwiſchen Genugthuung und Vergebung ſtattzufinden ſchien. Ebenſo verhält es ſich mit einem andern Argument. Wie Socin ſowohl an ſich ſchon Genugthuung und Vergebung nicht zu vereinigen wußte, als auch ganz beſonders Chriſtus ſich nicht als den genugthuenden Stellvertreter der Menſchen denken konnte, ſo glaubte Crell dem Leiden Chriſti nicht den Charakter eines Strafleidens zuſchreiben zu können, welchen es der Theorie des Grotius zufolge gehabt haben ſoll. So wenig Chriſtus, wie Socin zeigte, als einzelner Menſch den ewigen Tod aller Menſchen erdulden konnte, ebenſo wenig kann, behauptet Crell, Chriſtus für fremde Sünden, deren Schuld er nicht theilte, geſtraft worden ſeyn. Es widerſtreitet dieß der Natur der Strafe, und das Leiden Chriſti kann daher, wenn Chriſtus nicht ungerecht gelitten haben ſoll, nur im uneigentlichen, nicht aber im eigentlichen Sinne eine Strafe genannt werden [1]). In-

---

eo δις διὰ παντῶν dissidet? Es iſt hieraus zu ſehen, wie die ganze Frage über das Verhältniß des Geſetzes und Evangeliums hier eingreift.

1) In der Responsio ad cap. IV. der Grotius'ſchen Schrift a. a. O. S. 99. zeigt Crell, *Christum salva justitia puniri non potuisse.* Das Hauptmoment liegt in der Unterſcheidung der beiden Begriffe afflictio und poena (S. 105.): *Omnis quidem poena afflictio, at non vice versa omnis afflictio poena. — Poena ea demum afflictio est, quae vindictae rationem habet. — Unde alterum consequitur discrimen, quod poena nemini imponi possit nisi eo jure, quod ex delicto ipsius oritur. Id enim vindictae ratio postulat, alioqui injusta futura. Afflictio autem possit cuipiam imponi citra ipsius delictum, vel jure dominii absoluti, quod quis in affligendum habeat, vel eo jure, quod ex ipsius affligendi valido consensu proficiscitur. — Ex eadem poenae forma nascitur tertium discrimen, quod propria poenae causa impulsiva, proëgumena, sive interna, est ira, quo nomine irae quoque analogum vo-*

dem aber Crell ſich hiemit ausdrücklich einverſtanden erklärt, daß der Begriff der Strafe, wenn auch nicht eigentlich, doch uneigentlich auf Chriſtus angewandt werde [1]), ſieht man

---

luntatis actum complectimur, at afflictionis non omnis ea est causa, sed saepe contraria, nempe amor ac benevolentia. Indidem et quartum proficiscitur discrimen' priori aliquo modo affine, quod poenae, qua talis est, sit tantum nocere ei, quem punis, non vero ei benefacere et felicitatem ejus quaerere, at nihil prohibet, quo minus is, qui alterum affligit, primo ac per se nihil aliud, quam ejus ipsius, quem affligit, bonum ac felicitatem quaerat. Itaque fieri potest, ut quis ei, cui afflictionem imponit, praemium proponat, quo ei afflictionem illam abunde compenset, quemadmodum sane tum Christo, tum martyribus infinitum afflictionis praemium a Deo fuit propositum et Christo jam persolutum, at poenae naturae id prorsus repugnat, quia id omnem vindictae rationem evertit. Ex quibus differentiis, praesertim tribus prioribus, satis etiam apparet, cur innocens puniri jure nequeat, affligi jure queat.

1) Crell beginnt a. a. O. S. 4. ſeine Responsio mit der Verſicherung: *Vox poenarum, non incommode, quamquam improprie, ad passionem ac mortem Christi, salva sententia nostra, potest transferri. — Grotius, ut apparet, poenarum vocem accepit proprie. — Hanc nos Christum sustinuisse negamus, improprie dictam fatemur. Id enim, quod Christus perpessus est, cum vera poena tantam habet cognationem, ut ea vox et phrases, in suppliciis proprie dictis usitatae, eleganter ad passionem ipsius traduci possint. Convenientia primum est in materia poenae, quae est afflictio aut nocumentum, deinde in caussa impulsiva procataretica, hoc est peccatis, tandem in effectu et fine, qui est, ut reatus peccatorum admissorum tollatur, et a peccatis homines abstrahantur, quamquam in modo aliqua est differentia. Deest autem potissimum forma, quae est vindictae ratio. Quod*

nicht, worin denn eigentlich noch die Differenz zwiſchen beiden Anſichten beſtehen ſoll. Auch bei Grotius kann ja, da er keine genugthuende Stellvertretung annimmt, und doch die Unſchuld Chriſti nicht läugnet, nicht von einer wirklichen Strafe die Rede ſeyn, ſondern nur von einem Straferempel, d. h. der Darſtellung des Zuſammenhangs der Sünde und der Strafe an einem einzelnen Individuum, wobei es demnach nur darauf angekommen wäre, den Begriff einer ſolchen Darſtellung, durch welchen an die Stelle der Sache ſelbſt ein bloßes Bild oder Symbol der Sache, ein Strafſymbol, geſetzt wird, genauer zu beſtimmen.

Die kirchliche und die ſocinianiſche Theorie ſind auf dieſe Weiſe, ſo natürlich es iſt, daß zwiſchen dem ſtrengen Gegenſatz, welchen ſie bilden, auch wieder etwas Vermittelndes hineinfällt, noch immer unvermittelt, da die Grotius'ſche Theorie wenigſtens in der ihr von Grotius gegebenen Form eine zu zweideutige Haltung hat, als daß ſie ſich, der ſocinianiſchen gegenüber, als eine ſelbſtſtändige behaupten könnte. Gleichwohl iſt die jene beiden Theorien in einer vermittelnden Vorſtellung ausgleichende bei derſelben Religionspartei zu ſuchen, welcher auch Grotius angehört, der Arminianiſchen, nur

---

si tamen Grotius ad formam poenae sufficere putat relationem nocumenti ad peccatum et ad bonum commune, atque adeo poenam definit nocumentum peccati caussa cuipiam inflictum, inserviens bono communi et reatui tollendo, in forma rei, de qua agitur, adeoque in principali quaestione nobis cum ipso conveniet, nec nisi forte de voce controversia nobis ab eo hac in parte movebitur. Rem enim fatemur, vocem poenae proprie huc pertinere non concedimus. Hier iſt, was man ſpäter die ſymboliſche Anſicht vom Tode Chriſti genannt hat, ſchon ziemlich klar angedeutet.

waren es erst Curcelläus [1]) und Limborch [2]), die sie auf ihren adäquaten Ausdruck zu bringen wußten. Die vermittelnde Idee ist die auf den Tod Christi übergetragene Opfer-Idee. Ihre Bedeutung in der Lehre von der Versöhnung wurde zwar auch schon von Grotius gegen Socin geltend gemacht, aber es geschah dieß nur nebenher [3]), und es ist leicht zu sehen, daß, solange das Hauptgewicht auf das Straferempel gelegt wird, dessen Wirkung sich nur auf die Menschen bezieht, die Opfer-Idee, die eine auf Gott selbst sich beziehende objektive Wirkung voraussetzt, nicht zu ihrer wahren Bedeutung kommen kann. Eben dieß ist es aber hauptsächlich, was die arminianische Theorie bezweckt, den Tod Christi in ein objektives Verhältniß zu Gott zu setzen [4]). Daher setzt Limborch seine Theorie, nicht blos wie Grotius die seinige, der socinianischen entgegen, sondern betrachtet sie als die, sowohl der kirchlichen, als der socinianischen auf gleiche Weise entgegensetzte [5]). Die Haupteinwendung Limborchs gegen Socin

---

1) Steph. Curcellaei opera theologica, quorum pars praecipua institutio religionis christianae. Amsterdam 1675. Instit. Lib. V. Cap. XIX. S. 294. f.

2) Phil. a Limborch Theologia christiana ad praxim pietatis ac promotionem pacis christianae unice directa. Ed. V. Amsterdam 1730. Lib. III. Cap. XX. f. S. 256. f.

3) Nur in exegetischer Hinsicht 10, 21. S. 129.

4) Schon Episcopius machte den Grotius, als ihm dieser das Manuscript seiner Schrift zuschickte, auf diesen Punkt als das eigentliche ζητούμενον zwischen ihm und seinem Gegner Socin aufmerksam, indem er gegen ihn bemerkte, es handle sich hauptsächlich darum: *An Christus morte sua circa Deum aliquid effecerit?* Grotius ging jedoch darauf nicht weiter ein, Ep. Grot. 91. ad Voss.

5) *Restat*, bemerkt Limborch V, 22. S. 262. nach der Widerlegung der socinianischen und der kirchlichen Lehre, *sententia nostra, quae inter duas hasce extremas media est.*

iſt, daß er Chriſtus zu einem Prieſter ohne Opfer mache, und das königliche Amt Chriſti mit dem prieſterlichen vermenge. Wenn das Opfer Chriſti den vorbildlichen Opfern des A. T. entſprechen ſoll, ſo müſſe ſich die Thätigkeit Chriſti unmittelbar auf Gott ſelbſt beziehen, und deßwegen der Tod Chriſti als die eigentliche Urſache der Sündenvergebung und Verſöhnung mit Gott angeſehen werden. Wie wir uns durch unſere Sünden gegen Gott verſchuldet haben, ſo habe Chriſtus für uns ſterben müſſen, um Gott das Löſegeld für unſere Sünden zu bezahlen. Wäre Chriſtus nur zur Beſtätigung der Wahrheit ſeiner Lehre und inſofern nur mittelbar zur Vergebung unſerer Sünden geſtorben, ſo würde auch dem Tode der Märtyrer in gewißem Sinne die Vergebung unſerer Sünden zugeſchrieben werden können. Gegen die kirchliche Lehre dagegen wurde vor allem geltend gemacht, daß wenn Chriſtus für uns vollkommen genuggethan, und alle uns obliegende Gerechtigkeit an unſerer Stelle erfüllt hätte, von uns ſelbſt nichts mehr gefordert werden könnte, nicht einmal der das Verdienſt Chriſti ergreifende Glaube. Sage man, es werde von unſerer Sünde doch wenigſtens Dankbarkeit und Anerkennung des Verdienſtes Chriſti gefordert, ſo ſey ja die Dankbarkeit auch eine Pflicht, die Chriſtus mit der Erfüllung des ganzen Geſetzes für uns ſchon erfüllt habe [1]). Daß aber die Lehre von einer der göttlichen Gerech-

---

1) Daher machen auch die Arminianer, wie die Socinianer, der kirchlichen Lehre, insbeſondere der Lehre vom thuenden Gehorſam, den Vorwurf, daß ſie zur Unſittlichkeit führe. Vgl. Curcell. Inst. VII. 1, 7.: *Evertitur necessitas sanctimoniae per dogma de imputata Christi sanctitate. Nam si imputatur electis obedientia, quam Christus legi morali exhibuit, et ejus sanctitate tanquam pallio tegatur eorum impuritas coram Deo, adeo ut etiamsi nullum ex ejus mandatis servaverint, et adhuc in omnem nequitiam proni sint, Deus tamen ipsis ex mera gratia per-*

tigkeit in vollem Sinne genugthuenden Satisfaction nicht als Lehre der Schrift angesehen werden könne, wird durch folgende Gründe gezeigt: 1. Der Tod Christi wird ein Opfer genannt, aber Opfer sind keine Bezahlung der Schuld, keine vollständige Satisfaction für die Sünde, sondern nur die Bedingung, die der freien Vergebung der Sünde vorangehen muß. 2. Christus hat den ewigen Tod weder intensiv (da er unter der Last des göttlichen Zorns nicht verzweifelte) noch extensiv erduldet. 3. Wenn Christus alle Strafen für unsere Sünden vollständig abgebüßt hat, so bleibt der göttlichen Gnade nichts mehr übrig, was sie uns schenken könnte. Die Vergebung unserer Sünden ist nicht mehr, wie die Schrift lehrt, Sache der göttlichen Barmherzigkeit, sondern nur der göttlichen Gerechtigkeit, welcher vollkommen genuggethan ist. 4. Wenn Christus für uns schon Satisfaction geleistet hat, so hat Gott weder das Recht, Glauben und Gehorsam von uns zu fordern, wie er doch thut, noch auch, wenn wir ihn nicht leisten, uns der Frucht des Todes Christi zu berauben, und wegen unserer Sünden zu bestrafen, da es ungerecht wäre für dieselbe Sünde die Strafe doppelt zu vollziehen,

---

fectam Christi satisfactionem, justitiam et sanctitatem donet et imputet, non est necessarium, ut illi propria sanctitate sint ornati. Imo illi operam velle dare nihil aliud esset, quam ostendere, te perfectae Christi justitiae non satis confidere, quod pro magno habent peccato. Unde fit, ut illi sanctimoniae studium requirant tantum, ut gratitudinem erga Deum pro salute gratis destinata, non ut medium ad illam acquirendam necessarium. Quod est sane totam necessitatis rationem evertere. Nam si neque per ingratitudinem hominum unquam revocentur Dei dona, ut iidem illi docent, illi salute non excident, quibus ea est destinata, etsi gratitudinem suam per opera sanctitatis et justitiae non ostendant, sed in peccatorum coeno se adhuc assidue volutent.

zuerſt an Chriſtus, und hierauf an uns. Daß Chriſtus in der Schrift unſer Bürge genannt wird, iſt nur aus der Beſchaffenheit des Bundes zu erklären, in Beziehung auf welchen er Bürge iſt. Es folgt hieraus nicht, daß er alle durch unſere Sünden verſchuldeten Strafen auf ſich genommen hat, ſondern nur, daß er ſich anheiſchig gemacht hat, durch ſein Wort und ſeinen Geiſt zu bewirken, daß die Genoſſen des Bundes die Bundesbedingungen erfüllen. Wenn es auch nicht von allen wirklich geſchieht, ſo fehlt es doch von Seiten Chriſti nicht an der Möglichkeit, dieſe Bedingung zu erfüllen, und nur unter der Vorausſetzung dieſer von Chriſtus für die Menſchen geleiſteten Bürgſchaft kann Gott, wenn er durch das Blut Chriſti verſöhnt iſt, einen neuen Bund mit den Sündern eingehen. Ebenſo wenig ſetzt der Begriff eines Löſegelds voraus, daß Chriſtus für uns alles, was wir durch unſere Sünden verdienten, geleiſtet hat [1]). Im Gegenſatz gegen dieſe beiden Theorien liegt nach Limborch das Hauptmoment darin, daß Chriſtus als wahres und eigentliches Opfer für unſere Sünden an unſerer Stelle die größten Leiden erduldet, und dadurch die Strafe, die wir verdient hatten, von uns abgewandt hat. Als Strafe aber kann das Leiden Chriſti angeſehen werden, zwar nicht ſofern er daſſelbe erduldete, was die Menſchen hätten erdulden ſollen, aber doch, ſofern das nach Gottes Willen über ihn verhängte Leiden die Stelle einer Strafe vertrat, ſo daß ſein Leiden dieſelbe Wirkung hat zur Verſöhnung Gottes und zur Vergebung unſerer Sünden, wie wenn er daſſelbe erduldet hätte, was wir hätten erdul-

1) A. a. O. III, 21. 8.: *In eo errant quam maxime, quod volunt redemtionis pretium per omnia acquivalens esse debere miseriae illi, e qua redemtio fit, redemtionis pretium enim constitui solet pro libera aestimatione illius, qui captivum detinet, non autem solvi pro captivi merito. — Ita pretium, quod Christus persolvit, juxta Dei patris aestimationem persolutum est.*

den ſollen [1]). Der Vorwurf der Grauſamkeit kann Gott darüber nicht gemacht werden, daß er ſeinen Sohn als Opfer ſterben ließ, da Gott, wie er überhaupt der abſolute Herr von allen Menſchen iſt, ſo auch als Vater das Recht hat, den Sohn dem Tode zu übergeben, da ferner der Sohn ſich freiwillig als Opfer zur Beſeligung der Menſchen darbot, und da, was die Hauptſache iſt, Gott dem Sohn mit Rückſicht auf ſeinen Tod die Auferſtehung und Erlöſung verhieß. Die Hauptfrage jedoch iſt, wie das Opfer eines einzigen Menſchen zur Verſöhnung der zahlloſen Sünden einer ſo großen Menge von Menſchen zureichend ſeyn kann? Zureichend war es, antwortet Limborch, in doppelter Hinſicht, ſofern man dabei ſowohl den Willen Gottes, als auch die Würde der Perſon in Betracht zieht. Vom Willen Gottes hing es ab, zur Erlöſung der Menſchheit nichts weiter als dieſes Eine Opfer zu verlangen, da Gott das abſolute Recht hat, zu beſtimmen, was zu ſeiner Verſöhnung geſchehen ſoll. So gut es der Wille Gottes war, das Opfer des A. T. zur Verſöhnung der Sünden des Volks für zureichend zu erklären, ebenſo gut kann dieß in Beziehung auf das Blut Chriſti zur Verſöhnung der Sünden der ganzen Menſchheit geſchehen. Was aber die Würde der Perſon betrifft, ſo will hier die arminianiſche Dogmatik keineswegs unbeachtet laſſen, daß, wenn auch Chriſtus nur als Menſch gelitten haben kann, ſeine menſch-

---

1) A. a. O. III, 22. 2.: *Ita ut hoc sensu Jesus Christus nostro loco punitus recte dicatur, quatenus summos animi angores, crucisque mortem maledictam pro nobis tulit, quae poenae vicariae pro peccatis nostris rationem habuit. Atque hoc sensu Dominus morte sua Patri pro nobis satisfecisse, nobisque justitiam meritus esse dici potest, quatenus satisfecit non rigori justitiae divinae, sed voluntati Dei justae simul ac misericordi, omniaque peregit, quae ad nostri reconciliationem a Deo requisita sunt.*

liche Natur von der göttlichen in die Einheit der Perſon aufgenommen worden iſt [1]). Ja, ſchon als Menſch habe Chriſtus eine ganz eigenthümliche Würde ſeiner Perſon gehabt. Daher könne kein Zweifel ſeyn, daß die Würde der Perſon auch dem Leiden Chriſti eine unendliche Bedeutung gegeben habe [2]).

So ſehr die arminianiſche Lehre auf dieſer objektiven Seite vom Socinianismus zur kirchlichen Lehre zurücklenkte, ſoſehr ſchloß ſie ſich dagegen auf der ſubjektiven Seite an denſelben an. Daſſelbe praktiſche Intereſſe, aus welchem der Socinianismus hervorgegangen war, beſeelte auch den Arminianismus, und war die Urſache des Widerſpruchs geweſen, mit welchem er ſich dem alle ſittliche Freiheit aufhebenden abſoluten Prädeſtinationsdogma entgegengeſetzt hatte. Wie die Socinianer konnten daher auch die Arminianer den Glauben den Werken oder dem Gehorſam nicht entgegenſetzen, ſondern den Gehorſam nur im Glauben begreifen, ſofern der Glaube überhaupt das Princip der chriſtlichen Frömmigkeit und Heiligung iſt [3]). Daraus folgte von ſelbſt, daß ſie auch die im Glauben zuzurechnende Gerechtigkeit Chriſti nicht als das Objekt des Glaubens betrachten konnten. Limborch erklärt dieſe

---

1) Man könne daher mit Recht ſagen, daß auch der ewige Sohn Gottes litt, was der Menſch Jeſus Chriſtus im Fleiſche für die Sünder litt.

2) III, 22, 5.: *Personae Christi dignitatem immensum passionibus ejus pondus conferre, quis est, qui in dubium vocare possit? Unius principis aut ducis captivi dignitas multis aliis captivis redimendis sufficit: quantum momenti censemus ad generis humani liberationem conferre dignitatem illam supremam Filii Dei?*

3) So definirt auch ſchon die Confessio Remonstr. c. 11. den Glauben: *Necesse est, ut fidei praescriptum non alio modo hic consideretur, quam quatenus proprietate sua naturali obedientiam fidei includit.*

Lehre [1]) für ganz ungereimt. Nicht nur lehre die Schrift nirgends, daß die Gerechtigkeit Christi uns zugerechnet werde, sondern es lasse sich auch gar nicht denken, daß die Gerechtigkeit des Einen dem Andern zugerechnet werde, da das ganze Wesen und Verdienst der Gerechtigkeit nur darin bestehe, daß sie aus der eigenen freien Selbstthätigkeit jedes Einzelnen hervorgeht. Ohnedieß würde ja die Lehre von einer absoluten Prädestination eine solche Aneignung durch den Glauben völlig überflüßig machen, indem die Erwählten nur das erhalten würden, was sie als Erwählte schon haben. Die Zurechnung der Gerechtigkeit besteht daher nur darin, daß uns der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet, oder unsere unvollkommene Gerechtigkeit um Christi willen als eine vollkommene angenommen wird [2]). Das Objekt dieses Glaubens ist der ganze Christus als Prophet, Priester und König, nicht blos mit seiner Versöhnung, sondern mit seinen Geboten, Verheißungen und Drohungen, und der Glaube an Christus selbst kann nur als ein Akt des freien Gehorsams, welchen wir Gott leisten, gedacht werden. Werde der Glaube als die Ergreifung der Gerechtigkeit Christi definirt, so lasse sich nicht erklären, wie diese Ergreifung nicht das Werk

---

1) Er beschreibt sie so VI. 4, 24.: *Fidem esse apprehensionem illius justitiae, seu ipsam illam Christi justitiam, quatenus fide apprehensa est (fide metonymice hic accepta pro objecto suo, intricate enim hic loquuntur), quae per fidem illam nostra fit, adeo ut justitia Christi vestiti ac tecti benedictionem a Deo consequamur, perinde uti Jacobus, indutus veste fratris sui primogeniti Esau, benedictionem a patre Isaac consecutus est.*

2) VI. 4, 17. 18.: *Est gratiosa aestimatio (mentis divinae), seu potius acceptatio justitiae nostrae imperfectae (quae si Deus rigide nobiscum agere vellet, in judicio Dei nequaquam consistere posset), pro perfecta, propter Jesum Christum.*

des Menſchen ſelbſt ſeyn ſoll, außer ſofern ſich der Menſch dabei ganz paſſiv verhält, und alles auf einen Akt der göttlichen Allmacht zurückgeführt wird. Werde aber der Glaube ein Werk des Menſchen ſelbſt genannt, ſo werde hiemit nicht geſagt, daß er einen innern objektiven Werth habe, und die formale Urſache unſerer Rechtfertigung ſey, da die Rechtfertigung nur ein reiner Akt des göttlichen Geiſtes, durch welchen uns Gott für gerecht hält, und der Glaube ſelbſt immer ein an ſich unvollkommener Akt ſey. Wenn der Glaube, obgleich ſelbſt ein Werk des Menſchen, den Werken entgegengeſetzt werde, ſo beziehe ſich dieß nur auf den Gegenſatz zu den Werken des Geſetzes. Dieſen ſtehe der Glaube entgegen, ſofern er nach Abſchaffung aller äußern Ceremonien des Geſetzes eine geiſtige Gottesverehrung in ſich enthalte, und keinen der Strenge des Geſetzes entſprechenden, ſondern nur einen den Kräften eines jeden angemeſſenen Gehorſam verlange [1]). Gegen eine ſolche Zurechnung der Gerechtigkeit kann nicht eingewendet werden, daß es mit der Wahrheit des göttlichen Gerichts ſtreite, eine unvollkommene Gerechtigkeit für eine vollkommene zu erklären. Dieſes Argument würde nur auf die Gegner zurückfallen, und ſie müßten ſelbſt geſtehen, daß Gott, wenn ſein Gericht kein unwahres ſeyn ſoll, die Gerechtigkeit Chriſti nicht als die Gerechtigkeit des Menſchen

---

1) VI. 4, 37.: *Nec rigidam exigit obedientiam, sed benignam ac gratiosam ac cujusque viribus attemperatam, praescribit enim resipiscentiam, promittitque remissionem peccatorum, exigit obedientiam fidei, hoc est, non rigidam et ab omnibus aequalem, prout exigebat lex, sed tantum, quantum fides, id est certa de divinis promissionibus persuasio, in unoquoque efficere potest, in qua etiam Deus multas imperfectiones et lapsus condonat, modo animo sincero praeceptorum ipsius observationi incumbamus, et continuo in eadem proficere studeamus.*

anſehen kann. Allein Gott erklärt nicht die Gerechtigkeit des Menſchen für eine vollkommene, vielmehr für eine unvollkommene, er will nur die Gerechtigkeit, die er für eine unvollkommene erklärt, vermöge ſeiner Gnade, ſo annehmen, wie wenn ſie vollkommen wäre. Die völlige Ausſchließung der Werke aber würde ſowohl mit der Lehre der Schrift, welche die Vergebung der Sünden nicht blos von dem Glauben, ſondern auch von den Werken abhängig macht, ſtreiten, als auch die Ungereimtheit zur Folge haben, daß der Menſch in ſeiner Gottloſigkeit gerechtfertigt werde. Sind alle Werke von der Rechtfertigung ausgeſchloſſen, ſo fällt auch der Glaube, ſofern er ein Werk des Menſchen iſt, hinweg, und es läßt ſich nicht denken, wie man, ohne in ein leeres Spiel mit zweideutigen Formeln zu verfallen, den lebendigen Glauben zur Rechtfertigung verlangen kann [1]).

Sechstes Kapitel.

Der Standpunkt des Dogma's in der zweiten Hälfte des ſiebzehnten und der erſten des achtzehnten Jahrhunderts. Rückblick auf die Myſtiker. J. K. Dippel.

In den beiden, auf die dargeſtellte Weiſe einander gegenüberſtehenden, Theorien, der kirchlichen und der arminiani-

1) Wie die arminianiſche Lehre die natürliche Vermittlung zwiſchen der kirchlichen und ſocinianiſchen iſt, ſo haben auch die neuern Socinianer, oder Unitarier, in Siebenbürgen ſelbſt zu ihr eingelenkt. In der zu Clauſenburg im J. 1787 erſchienenen Summa universae theologiae christianae secundum Unitarios, in usum auditorum theologiae concinnata et edita (vgl. J. G. Roſenmüller's kurze Darſtellung des eigenthümlichen Lehrbegriffs der Unitarier in Siebenbürgen in Stäudlin's und Tzſchirner's Archiv für alte und neue Kirchengeſch. I. Bd. 1814. S. 83. f.) wird P. II. cap. IV.

ſchen, hatte das Dogma von der Verſöhnung aufs neue einen beſtimmten Punkt ſeiner Entwicklung erreicht. Jede der beiden Theorien beruhte auf einer eigenthümlichen im religiöſen Bewußtſeyn begründeten Idee, die eine auf der Idee der ſtrafenden Gerechtigkeit, die andere auf der Idee der freien vergebenden Gnade. Indem aber die letztere Theorie, in der Form, welche ihr die Arminianer gegeben hatten, die Vergebung durch die Gnade doch zugleich wieder von der äußern Thatſache des Todes Chriſti abhängig machte, und ſich dadurch der erſtern Theorie näherte, hatte ſie ebendamit das Schroffe und Abſtoßende, das die ſocinianiſche Theorie für das chriſtliche Bewußtſeyn haben mußte, abgelegt, und ſo viele Einwendungen, die von Seiten der Exegeſe erhoben werden konnten, fielen von ſelbſt hinweg. Je mehr auf dieſe Weiſe der Gegenſatz begründet und in ſich abgeſchloſſen, und jede der beiden Theorien zu dem gleichen Widerſpruch gegen die andere berechtigt war, deſto mehr konnte es ſich in der weitern Entwicklung des Dogma's nur um das gegenſeitige

---

De sacerdotali Christi Domini munere die Lehre de satisfactione ſo dargeſtellt: Chriſtus hat dem Willen ſeines Vaters einen ſo vollkommenen Gehorſam geleiſtet, daß er ihm in allem dem, was er unſerer Sünden wegen von ihm forderte, vollkommen genug gethan hat, und daß uns die Wohlthat der Vergebung der Sünden und das ewige Leben zu Theil wird. Denn obgleich die Leiden eines Einzigen nicht das Leiden Anderer werden können, wie Münzen, ſo können ſie doch ſo angeſehen werden, daß eine Wohlthat oder Nutzen für einen andern daraus entſpringt. Auch hat Gott, welcher das Recht hat, Sünden zu vergeben, nach ſeiner Erbarmung, dem Gehorſam Chriſti, des Herrn, einen ſo hohen Werth beigelegt, ſo daß ſein Tod ein hinreichendes Löſegeld *(redemtionis pretium)* für das menſchliche Geſchlecht iſt, jedoch in dem Maaße, daß es nur den Glaubigen und Gehorſamen zu Gute kommt.

Verhältniß dieſer beiden Theorien handeln. Die Frage konnte aber nicht blos ſeyn, welche von beiden allmählig durch Verdrängung der andern das entſchiedene Uebergewicht gewinnen würde, ſondern es kam vielmehr darauf an, das Wahre, das unſtreitig jede hatte, zur Einheit des Begriffs zu verbinden. Auch abgeſehen davon, daß auf der einen Seite das Moment der Gerechtigkeit, auf der andern das der freien Gnade lag, hatte die kirchliche Theorie die ſtrenge Conſequenz für ſich, mit welcher ſie den Akt der Verſöhnung als einen durch ſeine eigene Idee bedingten Proceß ſich entwickeln ließ, während jene andere ſich hauptſächlich dadurch empfehlen mußte, daß ſie den äußern Akt ſo viel möglich als einen innern auffaßte, und dem Momente der Subjektivität ſein volles Recht einräumte. Auf der andern Seite hatte aber auch jede die gleiche Aufgabe, die Einſeitigkeit, in welcher ſie ſich abzuſchließen in Gefahr war, zu überwinden. Lag bei der einen Theorie die Einſeitigkeit in einer zu äußerlichen Objektivität, ſo lag ſie bei der andern in dem Uebergewicht der Subjektivität. Die objektive und die ſubjektive Seite mußten ſich gegenſeitig tiefer und innerlicher begründen und ergänzen. Zunächſt aber lag das Princip der Bewegung auf der Seite der der kirchlichen Theorie gegenüberſtehenden. Je höher die ſocinianiſch-arminianiſche Theorie das Princip der Subjektivität ſtellte, deſto zweifelhafter mußte immer wieder eine demſelben ſo unmittelbar widerſtreitende Vorſtellung erſcheinen, wie insbeſondere die Idee des thuenden Gehorſams war. Sie blieb der Natur der Sache nach die ſchwächſte, dem Angriff der Gegner am meiſten ausgeſetzte, Seite der kirchlichen Satisfactionstheorie, deren Freunde auf dieſem Punkte ſehr leicht das Intereſſe verlieren konnten, ſie in ihrem ganzen Umfange feſtzuhalten. Auf der andern Seite aber konnte auch die ihr gegenüberſtehende Theorie auf dem Punkte, auf welchem ſie ſtund, nicht ſtehen bleiben. Sie ſtimmte mit der kirchlichen in der Vorausſetzung überein, daß poſitive Strafen mit

der Sünde nothwendig verbunden gedacht werden müſſen, aber ſie nahm poſitive Strafen nur an, um ſie ohne weitere Rückſicht auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit ſogleich wieder aufzuheben. Es mußte daher nichts näher liegen, als den Begriff der poſitiven Strafen ſelbſt, das Verhältniß der Strafe zur Sünde, und überhaupt die Vorausſetzungen näher zu unterſuchen, von welchen man bisher auf beiden Seiten ausgieng, ohne ſie noch in nähere Erwägung zu ziehen.

Der kirchlichen Satisfactionstheorie konnte es in der Form, welche ſie zuletzt durch die der Concordienformel folgenden lutheriſchen Dogmatiker erhalten hatte, nur darum zu thun ſeyn, den eingenommenen Standpunkt zu behaupten. Die großen Syſtematiker der lutheriſchen Kirche des ſiebzehnten Jahrhunderts machten es ſich auch hier zur Hauptaufgabe, nach ihrer bekannten Methode, durch Widerlegung der Antitheſen und Abwehr der Einwürfe nach allen Seiten hin das orthodoxe Dogma mit dem Bollwerk ihrer ſcholaſtiſchen Beſtimmungen zu umgeben. Eine weitere Seite der Entwicklung aber bot ſich nicht dar, da die Theorie, ohne über ſich ſelbſt hinauszugehen, die Idee der göttlichen Strafgerechtigkeit, durch die ſie weſentlich bedingt war, nicht überſchreiten konnte. Sie konnte daher nur die Beſtimmungen, auf welchen ſie beruhte, affirmiren. Dazu mußte ſie ſich nicht blos durch Gegner, wie die Socinianer und Arminianer waren, ſondern auch durch Vertheidiger, wie H. Grotius, veranlaßt ſehen. Auffallend iſt jedoch, daß die Grotius'ſche Satisfactionstheorie die Aufmerkſamkeit der lutheriſchen Dogmatiker des ſiebzehnten Jahrhunderts nicht in höherem Grade auf ſich zog, und das polemiſche Intereſſe, das auf ihre Behandlung der Dogmatik einen ſo überwiegenden Einfluß hatte, ſie nicht zu ausdrücklicherem und entſchiedenerem Widerſpruch beſtimmte. Erſt die Theologen des achtzehnten Jahrhunderts, Buddeus und Pfaff, faßten das eigentliche Moment derſelben auf, und auch dieſe, wie es ſcheint, erſt nachdem ſie durch einen berühmten Juriſten jener

Zeit, Ulrich Huber, auf daſſelbe aufmerkſam gemacht worden waren. Sie ſahen ſich dadurch zu der ausdrücklichen Erklärung veranlaßt, daß der Begriff der Satisfaction hier im eigentlichſten Sinne von der genaueſten Erfüllung alles deſſen, was die göttliche Gerechtigkeit nach der vollen Strenge des Geſetzes von den Menſchen zu fordern hat, zu nehmen ſey, daß, wenn Gott auch nur einiges ohne eine ſolche Leiſtung oder Satisfaction erlaſſen haben ſoll, er ebenſo gut auch alles auf dieſelbe Weiſe erlaſſen haben könne, ſomit die Nothwendigkeit der Satisfaction durch den Gottmenſchen überhaupt hinwegfalle [1]). Wenn aber andere zu derſelben Klaſſe gehörenden

---

1) Vgl. Buddeus Instit. theol. dogmat. 1723. Ausg. v. J. 1741. S. 816.: ***Satisfactionis vox hic ita accipitur, prout expletionem exactissimam eorum omnium, quae Deus ab hominibus peccatoribus per justitiam suam, secundum summam legis ἀκρίβειαν, postulare poterat, pro hominibus a Christo factam denotat. Strictior haecce atque propria satisfactionis notio, quam sacrae scripturae convenientem esse, deinceps demonstrabimus, eo diligentius hic notanda et custodienda, quo solemnius illis, qui hic in diversa abeunt, est, vocis hujus ambiguitate errores suos tegere, atque caliginem offundere imperitioribus. Exemplo esse potest magnus ille Grotius, qui etsi satisfactionis Christi defensionem contra Socinum susceperit, ea tamen id fecit ratione, ut hostibus veritatis, plus quam decebat, concedendo, revera nihil egisse videatur. Genuinam namque satisfactionis notionem sine necessitate deserit, Christum liberasse nos docens, aliquid pretii dando. — Reprehenditur Grotius hoc nomine non immerito, tum ab aliis, tum et a jureconsulto longe clarissimo, Ulrico Hubero, quem hac de re audiri juvabit: „Quod haec cautio (de evitanda vocis hujus ambiguitate) minus usquequaque sit observata, facilius theologis, quam Grotio juris consulto ignoverim, qui in libro tantopere laudato de satisfactione, contra Socinum scripto, hanc***

Theologen derſelben Zeit den Begriff dieſer Nothwendigkeit ſo beſtimmten, ſie ſey keine weſentliche, mit dem Begriffe des göttlichen Weſens ſelbſt gegebene, da man Gott auch ohne die Idee der Satisfaction ſich denken könne, auch keine phyſiſche, da Gott als freier Geiſt, auch frei ſtrafe, ebenſo wenig eine abſolute moraliſche, ſondern nur eine hypothetiſche, die ſogenannte **necessitas consequentiae**, da ſie nur etwas zufälliges, die Sünde, welche Adam auch hätte unterlaſſen können, zu ihrer Vorausſetzung habe [1]), ſo iſt, wenn

---

satisfactionis laxiorem significationem nimis, ut videtur, cupide sectatur, nec unquam suum lectorem, juris imperitum, de periculo ambiguitatis illius admonitum, imbuit doctrina, quae, si orthodoxam exprimit sententiam, fallor ego vehementer, etsi falli me cupiam. Est enim τῷ πάνυ haec sententia: Christum liberasse nos aliquid pretii dando, minime quod toti debito, secundum legis rigorem, aequale, sed quo Deus pater contentus fuerit, qui reliquum remiserit, hoc est dimiserit sine expletione, quod sit ἀφιέναι i. e. missum facere.“ Diss. juridico theolog. de foederibus, testamentis, liberationibus, satisfactionibus etc. Franequ. 1688. Exerc. 7. §. 8. *Ejusmodi sane satisfactio, cum ab eo etiam proficisci potuerit, qui nudus homo est, non video, quid Socinianos magnopere impedire debeat, quo minus eam admittant. Porro, si Deus quaedam sine expletione seu satisfactione remittere potuit, ecquid obstabit, cur non omnia potuerit? Cadet ergo necessitas satisfactionis.* Pfaff gab ein Examen libelli Grotiani de satisfactione Christi Tüb. 1753. heraus. Ueber einige ältere, die ſich gegen Grotius erklärten, wie der ſchon genannte Ravenſperger, iſt die ſchon mehrmals erwähnte Cotta'ſche Abhandlung S. 129. zu vergleichen.

1) So Iſr. G. Canz, ein Theologe, welcher ſonſt zu den Anhängern der Wolf'ſchen Philoſophie gerechnet wird, in dem Compend. theol. purioris Tüb. 1752. S. 689. f. f. — *Justitiae exercitium Deo non est essentiale: semper Dei*

wir solche Bestimmungen mit den Quenstedt'schen vergleichen, leicht zu sehen, wie man von der Strenge des Satisfactionsbegriffs immer wieder ebenso viel hinwegnahm, als hinzusetzte, und überhaupt über das unstete Schwanken zwischen absoluter Nothwendigkeit und absoluter Willkür nicht hinwegkommen konnte. Dieser Mangel eines bestimmtern Begriffs zeigte sich auch darin, daß, während Theologen, wie die genannten, das Zweideutige und Ungenügende des Grotius'schen Satisfactionsbegriffs aufdeckten, andere noch immer der Meinung waren, daß er von dem orthodoxen nicht wesentlich verschieden sey. Diese Ansicht war es, die den bekannten Hallischen Theologen, Joachim Lange, im J. 1730 (zur Feier des zweiten evangelischen Jubelfestes) zu einer neuen Ausgabe der Grotius'schen Schrift bestimmte [1]). Um dieselbe Zeit begann die Leibniz-Wolf'sche Philosophie ihren Einfluß auch auf die Theologie zu äußern, und überhaupt durch die Selbstständigkeit, mit welcher sich in ihr zuerst die Philosophie der Theologie zur Seite setzte, ein neues eigenthümliches Verhältniß zwischen Philosophie und Theologie einzuleiten. Sie hatte auf der einen Seite eben so sehr das Interesse, Vernunft und Offen-

---

facultas relinquitur impunita dimittendi peccata, licet necessariae puniendi rationes prostent.

1) Er versichert in der Praef. S. 22.: *Virum juris omnis longe peritissimum doctrinam de satisfactione ita tractasse, ut etiam sanior ratio, ad juris humani ac divini principia dextre relata, in ea, quod desideret, deprehendat nihil, sed quae demisse admiretur, admittatque omnia quam rectissime comparata. Id quod philosophici ingenii ac politici ordinis viris non potest non, si sapiunt, esse gratissimum. Et quemadmodum hanc ecclesiae evangelicae doctrinam in thesi satis luculenter (si pauciora, quae aliquid obscuritatis habent, loca excipias) proponit, sic Sociniani erroris nervos non minus solide incidit evertitque.*

barung, Philoſophie und Theologie ſo viel möglich auseinander zu halten, um jeder ihr eigenthümliches und ſelbſtſtändiges Gebiet zu ſichern, als auf der andern Seite ihr Beſtreben dahingieng, durch die Vorausſetzung des Grundſatzes, daß Wahrheiten, die über die Vernunft hinausgehen, nicht gegen die Vernunft ſeyen, beide in ein harmoniſches Verhältniß zu einander zu ſetzen. In der erſtern Beziehung mußte ſie von ſelbſt geneigt ſeyn, kirchliche Dogmen, wie das Satisfactionsdogma, in ihrer vollen Bedeutung anzuerkennen. Nur wenn es über die Vernunft hinausgehende, aber zur Seligkeit des Menſchen nothwendige Wahrheiten gab, hatte man einen zureichenden Grund, die Offenbarung als einen höhern Kreis von Wahrheiten über die Vernunft zu ſtellen. Daher ſetzte einer der erſten Theologen, welcher die Wolf'ſche Philoſophie auf die Theologie anwandte, Carpov, die Lehre von der Verſöhnung dadurch in ein näheres Verhältniß zur Wolfſchen Offenbarungstheorie, daß er eine Belehrung über das Mittel der Verſöhnung des Menſchen mit Gott unter die Kriterien der Offenbarung rechnete [1]). Je beſtimmter man ſich alſo des Unterſchieds zwiſchen den natürlichen und geoffenbarten Wahrheiten bewußt wurde, deſto weniger konnte die Vernunft auch an ſolchen Lehren, wie das kirchliche Satisfactionsdogma war, Anſtoß nehmen. Auf der andern Seite konnte der ſchon von Leibniz aufgeſtellte Grundſatz, daß Myſterien der Offenbarung von der Vernunft, wenn auch nicht begriffen, doch auf eine für den Glauben hinreichende Weiſe erklärt werden können, leicht dahin führen, daß man ſich mit dem Satisfactionsdogma durch einen ähnlichen philoſophiſchen oder logiſchen Formalismus, wie der juridiſche des Grotius war, abfinden zu können glaubte, um es der Vernunft annehmbarer und einleuchtender zu machen, wie ja auch ſonſt Leibniz

1) Oeconomia salutis N. T. s. theol. revelata dogm. methodo scientifica adornata. Vimar. Praelim. Cap. 1. §. 58.

mit der ihm, ebenso wie dem Grotius, eigenen diplomatischen Gewandtheit die Interessen von Vernunft und Offenbarung auszugleichen, und zwischen diesen beiden Mächten einen scheinbar auf ewige Zeiten gültigen Frieden abzuschließen suchte. Das Eine wie das Andere lag an sich in der Leibniz-Wolfschen Philosophie, ein bestimmter materieller Einfluß aber, welchen sie auf die Behandlung des Satisfactionsdogma's gehabt hätte, läßt sich, obgleich dieß öfters behauptet wird, nicht nachweisen.

Noch ist hier, ehe wir auf die bald nach der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts einen neuen Aufschwung nehmenden Bestrebungen, das Satisfactionsdogma der Vernunft näher zu bringen, übergehen, ein Blick auf eine Reihe von Erscheinungen zu werfen, die schon seit der Reformation eine fortgehende Opposition, wie gegen den kirchlichen Lehrbegriff überhaupt, so insbesondere auch gegen das Satisfactionsdogma bildeten, aber doch erst von dem Punkte aus, auf welchem wir hier in dem Entwicklungsgange unsers Dogma's stehen, in ihrem Zusammenhang übersehen werden können, die Mystiker der protestantisch-lutherischen Kirche. Die Richtung, die in ihnen hervortritt, ist, obgleich ohne äußern Zusammenhang dieselbe, die uns schon in Andreas Osiander begegnete. Sie besteht in dem Widerspruch gegen eine blos imputative oder äußerliche Gerechtigkeit, an deren Stelle ein inneres Princip, als das allein wahre und wesentliche gesetzt werden müsse. Hierin lag der Grund der Opposition, welche schon Schwenkfeld, wie gegen das lutherische Reformationswerk überhaupt, so insbesondere gegen die lutherische Lehre von der Rechtfertigung erhob. Sie schien ihm den Menschen in ein zu äußerliches Verhältniß zu Gott und Christus zu setzen, und durch die Meinung, am Glauben sey es genug, und Gottes Gebote zu halten unmöglich, zur Sicherheit und Trägheit zu führen. Besonders tadelte er, daß durch das Vertrauen auf die Genugthuung Christi den guten Werken und dem Gesetze Gottes

zu viel abgebrochen werde, während man dagegen aus dem Buchſtaben, welcher ſtatt des regierenden Gnadenkönigs das Regiment führe, einen todten und unbeſtändigen Glauben aufrichte. Die Gefäſſe ſeyen alt geblieben, und der Wein ſolle neu ſeyn, alſo ſey ein neuer Buchſtabe daraus geworden, der vom Worte des Kreuzes und wahrer Buße nicht töne. Luther habe uns zwar aus Egypten geführt, laſſe uns aber in der Wüſte ſitzen. Wie bei den Papiſten auf das Vertrauen der Werke, ſo führe man bei den Lutheriſchen auf einen falſchen erdichteten Glauben und todten Buchſtaben. Allein im Herzen durch den heiligen Geiſt geſchehe die Rechtfertigung, Erneuerung und Wiedergeburt. Die äußerliche Erkenntniß der heil. Schrift ohne die innerliche Erkenntniß im Worte des Lebens, ohne den Geiſt Gottes, der das Herz neu macht, erleuchtet und reinigt, ſey als Wahn, Schein und Gleißnerei zu achten, wodurch ſich der fleiſchliche Menſch mit einem gedichteten Glauben bekleide. So hängen wir an einem gedichteten Wahnglauben von der Barmherzigkeit Gottes, daß uns Chriſtus erlöst und alles ausgerichtet habe, nur daß wir an ihn feſt glauben, und bleiben ſo im alten Weſen, wo kein Ernſt, keine Tödtung des Fleiſches, kein Anfang eines neuen Lebens ſey. Aus dem äußerlichen Wort des Glaubens komme auch ein äußerlicher, hiſtoriſcher Glaube von Gott und Chriſto und von allen Werken und äußerlichen Geſchichten in der Schrift, aber aus dem innerlichen Wort des Geiſtes ein inniger lebendiger Glaube, wodurch wir in Chriſto allein mit Gott handeln, im Herzen ſeine göttliche Gnade und Barmherzigkeit erkennen und annehmen. Das eine Wort ſey das Leben, das andere nur ein Zeugniß des Lebens, beide unterſchieden wie Fleiſch und Geiſt [1]). Das Aeußere ſoll alſo ein

---

1) Dieß iſt der Hauptinhalt unzähliger Stellen in den Schriften Schwenkfelds. Man vgl. die Sammlung ſeiner Schriften: „Der erſte Theil der chriſtlichen orthodoxiſchen Bücher

Inneres werden, und an die Stelle des historischen Glaubens und Wortes der lebendig wirkende Geist oder Christus treten,

---

und Schriften des edlen u. s. w. Mannes C. Schwenkfeld." 1564. namentlich die Schrift vom Mißbrauch des Evang. S. 356. f. „Die Lutherischen sollen sich prüfen, heißt es z. B. S. 445., ob ihr Glaub auch der Glaub sey, der Christum ins Herz bringt, ob die Neuigkeit des inwendigen Menschen göttlicher Natur Theilhaftigkeit, ja ob Christus wesentlich im Herzen wohnend sey. — Solcher gerechtmachende Glaube kommt nicht aus der Predigt, sondern aus Gott vom Himmel, er beruhet nicht in dem, daß Christus sein Blut zur Versöhnung und Bezahlung unserer Sünden hat vergossen, denn solcher Glaube allein ist ein historischer, unkräftiger Glaube, sondern der wahre Glaube beruhet in Christo in Gott selbst, er besteht auf Wesen und hält sich an die ewige Wahrheit. — Die Erlösung sowohl als die Genugthuung Christi soll, wie alle andere seiner Gaben, im geistlichen regierenden Christo, in dem alles summiret und zu finden ist, mit Glauben gesucht und aus ihm wesentlich geholt, und ins geistliche Werk und Amt geführt werden, daß sie bei uns Nutz und Frucht schaffe, und nicht ausser uns bleibe, sonst würde sie uns nicht nütze seyn können, ja Christus selbst im glaubigen Herzen wohnend ist unsere Erlösung, unsere Genugthuung und die Versöhnung für unsere Sünden 1 Joh. 2. 1 Cor. 1. Christus ist **uns** worden von Gott die Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. Deßwegen soll die Erlösung auf doppelte Weise bedacht und gerichtet werden, einmal nach den Historien des Geschichts, zum andernmal soll sie geistlich bedacht und angesehen werden in dem Wesen, darin sie heut in Christo steht, und wie sie nun, nachdem sie leiblich am Kreuze verbracht, durch den Geist des Glaubens sammt allen andern Wohlthaten Christi auch an uns gelange, bei uns zum Nutz angelegt und in unserm Herzen wahr werde." (S. 435. f.) Bemerkenswerth ist dabei noch, daß Schwenkfeld die äußere geschichtliche leibliche Erlösung als einen Kampf, eine Schlacht Christi mit dem bö-

an die Stelle der imputativen Gerechtigkeit die weſentliche, Göttliches und Menſchliches ſoll eine innere lebendige Einheit

---

ſen Geiſt, als eine Ueberliſtung des Teufels darſtellt, der, „wenn er auch ſich etwas bedunken ließ und den Braten von fern ſchmecken konnte, doch den Rath Gottes von der Kraft des Leidens Chriſti eigentlich nicht gewußt noch verſtanden hat.“ (S. 463. f.) Eine der ſtärkſten Stellen gegen die lutheriſche Lehre iſt die auch von Arnold Kirchen = und Ketzerhiſt. Th. II. Bd. XVI. Cap. XX. S. 843. angeführte (Tom. I. Lib. I. Epist. XCIII.): Gut wär' es auch, daß die Lutheriſchen zwiſchen dem gerechtmachenden Glauben und einem hiſtoriſchen Glauben recht Unterſchied hielten. Die Lutheriſchen haben einen hiſtoriſchen Chriſtum, den ſie nach dem Buchſtaben erkennen, ſeinen Geſchichten, Lehren, Mirakeln und Thaten, nicht wie er heute lebendig iſt und würket. Wie ſie auch einen hiſtoriſchen Vernunftglauben und hiſtoriſche Juſtifikation haben, die ſie auf Verheißung ſetzen, unangeſehen, wem ſie zuſtändig ſind. — Ihre Gerechtigkeit iſt allein auswendig, Vergebung der Sünden, Glauben, wie man etwa Ablaß kauft, und daß uns Gott um Chriſti willen die Sünde nicht wolle zurechnen: d. i. ob wir ſchon Sünder ſind und böſe Buben bleiben, ſo werden wir doch um des Glaubens willen in Chriſtum von Gott für gerecht gehalten und angenommen. — Gott hält keinen für gerecht, in dem gar nichts ſeiner weſentlichen Gerechtigkeit iſt. Die Rechtfertigung iſt im Gange der Gnaden zu richten, darin ſie an uns ſoll gelangen, und wie ſie uns durch den heil. Geiſt anheim kommen ſoll. Darum trachten ſo wenig Lutheriſche nach rechtſchaffener Buße und Beſſerung des Lebens, und wird alſo die Heiligung des Geiſtes, die Erneuerung des Gemüths und die rechte Frömmigkeit in Chriſto, wie auch die neue Geburt, die guten Werke und Buße verdunkelt, daß ich nicht ſage, gar aufgehoben. — Der regierende und gerechtmachende Chriſtus muß überall den Nachtrab haben; da Gott rechtfertigt, handelt er nicht allein menſchlicher Weiſe mit dem Menſchen allein, daß er allein

seyn, auf ähnliche Weise, wie Schwenkfeld sich auch in der Person Christi Göttliches und Menschliches nur durch eine innere, an sich seyende Einheit verbunden denken konnte. Das nächste Glied in der von Schwenkfeld ausgehenden und in jener, durch so viele theologische Controversen bewegten und getrübten, Zeit in verborgener Stille fortlaufenden mystischen Kette ist Valentin Weigel. Auch er erklärte sich ebenso nachdrücklich gegen die imputative Gerechtigkeit, und wollte nur die wesentliche Gerechtigkeit als das Princip betrachtet wissen, durch welches die Glaubigen mit Christus wahrhaft und wesentlich vereinigt oder in Christus so verwandelt werden, daß sie Gottes Wesen an sich tragen. Das unmittelbare Einswerden des Glaubigen mit Christus, so daß selbst der Glaube seine vermittelnde Natur verliert, und mit seinem Objekt in eine unzertrennliche Einheit zusammengeht, hebt Weigel noch bestimmter hervor, als Schwenkfeld. Christus der inwendige Herzensmittler, der nicht blos Mittler in der Zeit außer uns im Fleische ist, sondern auch Mittler der Ewigkeit in uns nach dem Geist, ist, wie Weigel sich ausdrückt, der Glaube selbst, oder der Glaube ist der nicht allein mit seinem Geist, sondern auch mit seinem himmlischen Fleisch und Blut in uns wohnende Christus [1]). Wie dieß immer wieder auf

---

verzeihe und schenke ihm die Sünde, und entbinde ihn von der Schuld, sondern er machet ihn auch besser, das doch kein Mensch zu geben pflegt, noch geben kann, denn er schenket ihm den heil. Geist.

1) Christus ist der Glaube selber, sagt Weigel im ersten Theil der Postill S. 101. Das Blut und Fleisch Christi ist nicht aus Adam von der Erden, sondern vom heil. Geist, vom Himmel: Christus, Gott und Mensch, in der Herrlichkeit des Vaters sitzet und speiset alle Glaubigen mit seinem Fleisch und Blut leibhaftig. Also ist Christus nicht blos geistlich in uns, sondern auch leiblich. Postill Th. 2. S. 113. Dagegen nennt Weigel öfters die *justitia imputativa* die vom

den Oſiander'ſchen Rechtfertigungsbegriff zurückführt, ſo iſt Weigel auf der andern Seite, was ſeine gnoſtiſch-myſtiſchen

---

Antichriſt gedichtete u. ſ. w. Poſtill Th. 1. S. 173. Th. 3. S. 26. Beſonders gehört hieher die Schrift Weigel's: Chriſtliches Geſpräch dreier fürnehmſten Perſonen in der Welt, als Auditoris (der von Gott gelehrte Laie) Concionatoris (der geiſtliche Stand auf dem Stuhl Moſis und Petri) und *Mortis* (der gekreuzigte Chriſtus), wie der Menſch von Gott gelehret, aus Gott wiedergeboren, mit Chriſto leibhaftig, innerlich und äußerlich vereiniget, ſelig und gerecht werde und nicht außerhalb ihme. Halle in Sachſen 1614. „Ihr wollet nicht zugeben," ſagt der Aud. S. 16., „die weſentliche leibhaftige Einwohnung Jeſu Chriſti im Glaubigen. Das iſt der Glaube, nämlich Chriſti Leben in uns herrſchend, ſein Geiſt in uns, ſein Fleiſch und Blut in uns, wer das in ihme hat, und in Chriſto wandelt, der mag ſich der *imputativae justitiae* tröſten, ſonſt verführet er nur ſich ſelbſt, und würde verdammt mit ſeinem erdichten Glauben." „Du ſtürzeſt dich," erwiedert der Conc., „in die Ketzerei Osiandri, der auch da fürgabe, der Menſch könnte nicht anders gerecht und ſelig werden, denn durch die weſentliche Einwohnung Gottes, aber ſolches haben unſere liebe Praeceptores ſamt den hohen Schulen als irrig erkannt, verdammt und verworfen, und obgleich einer wollte davon etwas zugeben, ſo würde er nichts dadurch ausrichten, die fürnehmſten Gelehrte ſind alle darwider." Aud.: „Wer Oſiander ſey geweſen, weiß ich nicht, habe auch ſeine Bücher nicht geleſen noch geſehen. Aber in den Schriften der Propheten und Apoſtel finde ich dieſen meinen Grund genugſam beſtätigt. Wer nun dieſes verwirft, der verwirft auch den Geiſt Gottes." Den Zuſammenhang dieſer Lehre mit theoſophiſchen Ideen können ſchon folgende Sätze in Weigel's Schrift: „Der güldene Griff, das iſt, alle Ding ohne Irrthum zu erkennen." Neuſtadt 1616. Cap. 23. S. 63. zeigen: „Der ſeligmachende Glaub iſt das Aug, dadurch alle Geiſter geſehen und geprüft werden, wer des Glaubens hat, der hat

Ideen betrifft, der unmittelbare Vorgänger J. Böhme's, deſſen Lehre von der Erlöſung nur aus dem ganzen Zuſammenhang ſeiner theoſophiſchen Gnoſis begriffen werden kann, und uns daher auch nicht überſehen läßt, auf welche tiefere Wurzel zum Theil auch ſchon bei Schwenkfeld und Weigel dieſe myſtiſche Lehre von der Erlöſung und Rechtfertigung zurückgeht. Derſelbe Gegenſatz der Principien, in deſſen Sphäre

---

Chriſtum und alle Ding in Chriſto. Denn dieweil der Glaub ein Werk und ein Licht Gottes iſt, ſo wirkt Gott alles Gute in dem gelaſſenen Herzen der Menſchen, Gott gibt ſich ſelbſt ihnen ins Herz, durch den Glauben, daß er im Menſchen wohnet, und das heißt Chriſtus in uns wahrhaftig verſetzt, den Menſchen aus der Natur in die Gnade verneuert, zu guten Werken, daß der Menſch nicht ſein ſelber ſey, ſondern Gottes, ein jeder Glaubiger iſt ihm ſelber entnommen und Gott gelaſſen und ergeben (denn wir ſollen, ſagt Weigel, Oeffentl. Glaubensbekenntniß 1618. S. 8., nicht unſer ſelbſt eigen ſeyn, ſondern deß, von dem wir geſchaffen ſind, *alteritas enim sibi sufficere non potest*, wir ſollen Gott alles laſſen in uns ſeyn, Gott aber, oder Chriſtus, unſer Licht und Leben, haben wir nicht *in alteritate*, nach dem alten Menſchen im Unglauben, ſondern *in unitate* nach dem neuen Menſchen im Glauben), da erkennet ſich Gott ſelber im Menſchen, aus ſolcher Erkenntniß kommt das Urtheil über alle Gegenwürff (Objekte). Daher der Titel einer andern Schrift Weigels: „Erkenne dich ſelbſt. Zeiget und weiſet dahin, daß der Menſch ſey ein Microcoſmus, das größte Werk Gottes unter dem Himmel, er ſey die kleine Welt, und trägt alles in ihm, was da funden wird im Himmel und Erden, und auch darüber.“ Neuſtadt 1618. Die hier ſich von ſelbſt aufdringende Erinnerung an Joh. Scotus Erigena, zeigt zugleich am beſten die Macht und Bedeutung, mit welcher dieſe ſogenannte Gnoſis oder Theoſophie durch alle Zeiten ſich hindurchzieht, und in jeder Zeit wieder, durch eine eigenthümliche Uranſchauung neu erzeugt, in ihrer eigenen Geſtalt erſcheint.

ſich nach J. Böhme alles Leben in Gott, in der Natur und im Menſchen bewegt, bedingt auch die Erlöſung und Wiedergeburt des Menſchen. In dem Centrum jeder Lebensgeburt iſt auch ein Centrum der Wiedergeburt, in welchem das Herz, oder der Sohn Gottes, aufgeht und geboren wird. Schon hierin iſt das Weſentliche dieſer myſtiſchen Lehre, die Auffaſſung des äußern Erlöſungsakts, als eines innerlich ſich entwickelnden Lebensproceſſes, ausgeſprochen. Noch klarer liegt dieß in der hauptſächlich hieher gehörenden Idee der himmliſchen Jungfrau, die auf der einen Seite eine andere Form des menſchgewordenen Sohns, auf der andern aber das in dem Menſchen ſelbſt wohnende und wirkende höhere Princip iſt, das auch nach dem Fall das Band, das den Menſchen in der Einheit mit Gott erhält, nicht völlig ſich löſen läßt, ſondern aufs neue knüpft. Wie Chriſtus dadurch von der Maria geboren wurde, daß die himmliſche Jungfrau in die Maria eingieng, ſo wird Chriſtus auch in dem Gemüthe des Menſchen geboren, wenn die himmliſche Jungfrau dem Bräutigam, von welchem ſie nicht laſſen kann, dem zwar gefallenen, aber von Gott nicht völlig losgetrennten Menſchen, ſich zuwendet, um ihn von ſeinem finſtern Wurm zu erlöſen, und ſich mit ihm zu paradieſiſcher Wonne zu vermählen. Dann ſchließt das erſte Princip zum zweiten ſich auf, der Vater wird zum Sohn, oder im Sohne verſöhnt, und ſo im Sohne, als dem Herzen Gottes, die Finſterniß und der Zorn Gottes in Licht und Liebe verklärt. Wie ſchon Weigel Chriſtus den Glauben ſelbſt nennt, ſo ſcheint die Idee dieſer himmliſchen Jungfrau ihren Urſprung nur in dem Beſtreben zu haben, in dieſer idealen Geſtalt, die als Bild und Allegorie ebenſo ſubjektiv als objektiv, ebenſo innerlich als äußerlich iſt, die unzertrennliche Einheit des Glaubens mit ſeinem Objekt, der ſubjektiven Form mit ihrem objektiven Inhalt, zur Anſchauung zu bringen. Was immer die Tendenz der Myſtik iſt, das Aeußere als ein Inneres aufzufaſſen, in den That-

ſachen der Geſchichte nur einen bildlichen Reflex der im innern geiſtigen Leben des Menſchen ſich entwickelnden Momente zu ſehen, tritt bei J. Böhme klarer als bei andern Myſtikern hervor: das äußere Faktum der Hiſtorie Chriſti hat für ihn noch weit mehr, als ſelbſt für Weigel, nur die Bedeutung der Allegorie. Das wahrhafte Weſen, der innerſte Kern aller Geſchichte, iſt der in dem Centrum jedes individuellen geiſtigen Lebens erfolgende, durch den Gegenſatz der Principien bedingte geiſtige Lebensproceß, welcher ebenſo objektiv als ſubjektiv iſt, da er bei aller ſubjektiven Innerlichkeit nichts anders, als die ewige Geburt des göttlichen Weſens ſelbſt iſt. Schöpfung und Erlöſung, Erneuerung und Wiedergeburt ſind an ſich derſelbe göttliche Akt, durch welchen das göttliche Weſen ſich ſelbſt gebiert [1]).

Was ſo eben über die allegoriſche Bedeutung geſagt worden iſt, welche die Geſchichte Chriſti in der Theoſophie J. Böhme's erhält, leitet uns von ſelbſt zu einem weitern Glied auf dieſer myſtiſchen Seite der Geſchichte unſers Dogma's, zu den Quäkern. Was bei Schwenkfeld und Weigel nur durchblickt, bei J. Böhme zwar der ganzen Auffaſſung und Darſtellung unverkennbar zu Grunde ligt, aber doch nie ausdrücklich ausgeſprochen wird, die Idee eines von den äußern Thatſachen der Geſchichte Chriſti unabhängigen innern Erlöſungsproceſſes, zu welchem ſich das äußerlich Geſchichtliche nur als Bild und Allegorie zu verhalten ſcheint, hat ſich nun in den Quäkern zum klaren Bewußtſeyn entwickelt, ſo daß Aeußeres und Inneres nicht mehr, wie bei J. Böhme unbeſtimmt und bewußtlos in einander fließt, ſondern ebenſo in ſeinem Unterſchied auseinander gehalten, wie in ſeiner Einheit aufeinander bezogen wird. In dieſem Sinne unterſcheiden die Quäker eine doppelte Erlöſung, eine äußere und

---

1) Vergl. über Böhme meine Schrift: Die chriſtliche Gnoſis S. 557. f.

eine innere [1]). Die äußere iſt die von Chriſtus als dem Erlöſer, welcher die Sünden aller Menſchen an ſeinem Leibe getragen, und den Zorn Gottes zur Vergebung der Sünden entfernt hat, in ſeinem Leiden und Tode faktiſch vollbrachte. In der innern, welche ebenſo gut als Erlöſung anzuſehen iſt, wie die äußere, wirkt Chriſtus in uns, damit wir die Frucht

---

1) Vgl. Roberti Barclaii Theologiae vere christianae Apologia. Ed. secunda. Londini 1729. Thesis VII. de justificatione. S. 163. f. Die Erlöſung iſt doppelter Art, und jede dieſer beiden Arten iſt, obgleich ſie in ihrer Anwendung auf uns nicht getrennt werden, ihrer Natur nach vollkommen. *Prima est redemptio a Christo peracta in corpore suo crucifixo extra nos. Altera est redemptio, quam Christus in nobis operatur, quae non minus proprie et dicitur et aestimatur redemptio, quam praecedens. Prior igitur illa est, qua homo, prout in lapsu stat, in salutis capacitate ponitur, et in se transmissam habet mensuram aliquam efficaciae, virtutis spiritus vitae, et gratiae istius, quae in Christo Jesu erat, quae quasi donum Dei potens est, superare et eradicare malum illud semen, quo naturaliter, ut in lapsu stamus, fermentamur. Secunda illa est, qua possidemus et cognoscimus puram et perfectam hanc redemptionem in nobis ipsis, nos purificantem, liberantem et redimentem a potestate corruptionis et in favorem, unitatem, gratiam et familiaritatem cum Deo inducentem. — Secunda hac cognoscimus, potentiam hanc in actum reductam, qua non resistentes sed recipientes mortis ejus fructum, videlicet lumen, spiritum et gratiam Christi, in nobis revelatam, obtinemus et possidemus veram, realem et internam redemptionem a potestate et praevalentia iniquitatis, sicque evadimus vere et realiter redempti et justificati, unde ad sensibilem cum Deo unionem et amicitiam venimus.* Die zweite geht aus der erſten gleichſam als Wirkung hervor. Die erſte iſt die *causa procurans et efficiens* der *justificatio*, die zweite die *causa formalis* derſelben.

ſeines Todes, das Licht, den Geiſt, die von ihm in uns geoffenbarte Gnade erlangen und beſitzen, und ſo wahrhaft erlöst und gerechtfertigt, zur wirklichen Einheit und Freundſchaft mit Gott gelangen. Dieß ſcheint zunächſt von der proteſtantiſchen Lehre nicht weſentlich verſchieden zu ſeyn: es iſt ganz der Natur der Sache gemäß, das Verhältniß der Erlöſung und Rechtfertigung ſo zu beſtimmen, daß die Erlöſung objektiv iſt, was die Rechtfertigung ſubjektiv iſt, oder die Erlöſung erſt in der Rechtfertigung aus ihrem abſtrakten Anſich heraustritt, und zur wirklichen und concreten Erlöſung wird. Allein es erhält dieß doch im Syſteme der Quäker eine andere Bedeutung, und es kann daher nicht blos als eine zufällige Modifikation angeſehen werden, daß der Begriff der Rechtfertigung auf den Begriff der Erlöſung zurückgeführt wird. Wenn auch gleich ausdrücklich geſagt wird, daß die innere Erlöſung die äußere zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung habe, daß wir nur durch den Gehorſam und das Leiden Chriſti erlöst ſind, ſo iſt doch, wenn wir hinzunehmen, was die Quäker unter ihrem innern Licht und Wort Gottes verſtehen, das Verhältniß des Innern und Aeußern vielmehr das umgekehrte. Iſt das innere Licht und Wort Gottes an ſich jedem Menſchen eingeboren, als das von Anfang an in der Menſchheit wirkende geiſtige himmliſche Princip, in welchem Gott als Vater, Sohn und Geiſt wohnt, als der Samen, der ſeiner Natur nach alle zum Guten treibt, als der geiſtige Leib Chriſti, als ſein vom Himmel gekommenes Fleiſch und Blut, oder mit Einem Worte als der innere Chriſtus, der im Herzen geboren und ausgeprägt wird [1]), ſo erhellt hieraus zugleich, in welchem untergeordneten Verhältniß zu dieſem Innern der äußere hiſtoriſche Chriſtus ſteht. Kann

---

1) Vgl. Thesis II. de interna et immediata revelatione S. 3. f. und Thesis V. u. VI. de universali et salutifero lumine Jesu Christi S. 80. f.

ſeine äußere Geſchichte etwas anders ſeyn, als ein bildlicher Reflex deſſen, was an ſich in der geiſtigen Natur des Menſchen liegt, und in der Menſchheit im Ganzen, wie im Leben des Einzelnen, ſich fort und fort entwickelt, als eine Allegorie derſelben Art, wie ſchon die Gnoſtiker der alten Zeit, von einem analogen Standpunkt aus, die Geſchichte Chriſti nahmen? Dieſer Umwandlung der Hiſtorie in eine Allegorie ſind ſich die Quäker ſelbſt wohl bewußt, wenn ſie alles Böſe als eine Kreuzigung und Tödtung des dem Menſchen eingebornen Lichtprincips, alles Gute, das ſich ſeiner Natur gemäß im Herzen des Menſchen entwickelt, als die Geburt und Auferſtehung des innern Chriſtus betrachten [1]). Daher ſcheuen ſie ſich auch nicht, geradezu zu ſagen, daß ſo nützlich auch die Kenntniß der Geſchichte Chriſti ſey, ſie doch keineswegs nothwendig ſey, um der Frucht des Todes Chriſti theilhaftig zu werden, da die Gemeinſchaft mit dem Vater und Sohn durch das innere im Herzen leuchtende Licht vermittelt werde [2]). Wo aber, um alles Zufällige auszuſchließen, das Aeußere dem Innern auf ſolche Weiſe untergeordnet wird, da kann auch die Subjektivität nur durch eine höhere allgemeine Ordnung bedingt ſeyn. Wie nach J. Böhme die Erneuerung und Wiedergeburt des Menſchen die fortgehende Geburt des göttlichen Weſens iſt, ſo iſt daher auch nach der Lehre der Quäker die Rechtfertigung des Einzelnen das Werk der im Ganzen der Menſchheit wirkenden göttlichen Gnade. Iſt auch keinem die Möglichkeit, ſelig zu werden, abgeſchnitten, iſt es

---

1) Vgl. Thesis XIII. De communicatione et participatione corporis et sanguinis Christi S. 377. f.

2) Vgl. Thesis VI. S. 82.: *Tales — participes fiunt beneficii mysterii mortis ejus (licet historiae ignari), si scilicet obtemperent semini et lumini ejus, illucenti cordibus suis, in quo lumine communio habetur cum patre et filio, ita ut ex impiis sancti fiant.*

nur Schuld des Einzelnen, wenn er der göttlichen Erleuchtung sich nicht glaubig hingibt, so ist es doch nur Gott, der in dem Menschen, an dem jedem Einzelnen bestimmten Tage der Heimsuchung, den göttlichen Samen aufkeimen läßt, und wenn einmal diese Erleuchtung begonnen hat, so hat die heilige geistige Geburt des neuen Menschen ihren steten naturgemäßen Fortgang, in welchem auch die guten Werke, als die Lebenszeichen des innerlich sich gestaltenden Christus, nicht fehlen können, die Rechtfertigung selbst aber besteht nicht in den Werken, sondern nur in der Ausprägung Christi in uns, in dem in uns gebornen und erzeugten Christus, dessen naturgemäße Frucht die guten Werke sind. Die Rechtfertigung ist daher auch nach der Lehre der Quäker kein deklaratorischer Akt, sondern eine reelle innere Erneuerung und Heiligung der Seele, eine innere Geburt, welche Gerechtigkeit und Heiligkeit in uns erzeugt, und alles Verdorbene und Verdammliche der Natur entfernt und überwindet. Das Princip der Rechtfertigung ist nicht blos der rechtfertigende Glaube, sondern der im Menschen wirkende Christus selbst, der die Erlösung nicht äußerlich, sondern innerlich vollbringt [1]).

---

1) Vgl. a. a. O. S. 168. wo der protestantischen Lehre folgende Sätze gegenübergestellt werden: 1. *Internis operationibus (gratiae et seminis) Christus intus formatur, et anima illi conformis fit, — et — Deus dicitur reconciliari, non quasi actualiter reconciliatus esset, aut quempiam justificaret, vel justificatum teneret, dum interea realiter in peccatis impius, impurus et injustus permanet.* 2. *Interno hoc partu Christi in homine homo fit justus, ideoque justificatus a Deo.* 3. *Cum bona opera necessario et naturaliter procedant a partu hoc, sicut calor ab igne, ideo absolute necessaria sunt ad justificationem, quasi causa sine qua non, licet non illud propter quod, tamen id in quo justificamur.* Den Protestanten wird darin Recht gegeben, daß unter der *justificatio*

Der Widerſpruch gegen das Deklaratoriſche der proteſtantiſchen Rechtfertigungslehre und die laut ausgeſprochene Geringſchätzung alles Aeußern in dem Werke der Erlöſung und Rechtfertigung weist hier noch einem Gegner ſeine Stelle an, welcher zwar von dem in tiefer beſchaulicher Ruhe in ſich gekehrten Sinn der Myſtiker, von welchen bisher die Rede war, durch das Unſtete und Abſtoßende ſeines ganzen Weſens ſich ſehr unterſcheidet, ſie aber doch auch wieder in manchem berührt, und ſchon wegen des Aufſehens, das ſeine theils als Schwärmerei, theils als frecher Hohn erſcheinenden Behauptungen erregten, nicht übergangen werden darf. Es iſt der zu Ende des ſiebzehnten, und zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts unter dem Namen des chriſtlichen Demokritus durch mehrere, beſonders die Lehre von der Erlöſung betreffende, Schriften bekannt gewordene Joh. Conr. Dippel [1]). Ueber-

---

nicht die guten Werke zu verſtehen ſeyen, da ſie eher die Wirkung als die Urſache ſeyen, zur Erklärung des letztern aber geſagt: *Intelligimus formationem Christi in nobis, Christum natum et productum in nobis, a quo bona opera naturaliter procedunt, sicut fructus ab arbore fructifera: internus ille partus in nobis, justitiam in nobis producens et sanctitatem, ille est, qui nos justificat* (S. 166. weßwegen man auch nicht ſagen darf, daß es keine an ſich guten Werke gebe S. 168.). Der proteſtantiſchen Lehre wird zum Vorwurf gemacht, es folge aus ihr *abominanda haec consequentia, quod bona opera et pessima peccata talium (qui justi reputantur, dum actualiter injusti sint) prorsus eadem sint in conspectu Dei, cum nec illa ad justificationem conducant, neque haec reconciliationem impediant. — Evertit haec sententia totam practicam Evangelii doctrinam, et fidem ipsam inutilem facit* (S. 169. f.).

1) Man vgl. über ihn und ſeine Schriften Walch Einl. in die Rel.Streitigk. der ev. luth. Kirche Th. II. S. 718. f. Th. V. S. 998. f. Seine Schriften erſchienen zu Amſterdam 1709.

einſtimmend im Ganzen mit den Myſtikern behauptete er, daß wir durch das äußerliche Leiden und Sterben Chriſti mit Gott nicht ausgeſöhnt worden ſeyen: ſein Wandel, Leiden und Sterben in dem Fleiſch, nebſt dem allgemeinen Opfer und der Zahlung der Schuld ſey nichts anderes, als ein Vorbild ſeines Mittleramts in dem Geiſt geweſen, vermittelſt deſſen in uns der alte Menſch durch denſelben Verläugnungs- und Leidensproceß auf eine unſichtbare Weiſe getödtet, vernichtet und dem Zorn Gottes oder der verzehrenden Feuerkraft des Vaters zum ſüßen Geruch aufgeopfert werden müſſe, damit, was die Gerechtigkeit erfordere, wieder in uns erfüllt werde, und der neue Menſch zum verlorenen göttlichen Bilde heranwachſe. So beſtehe nun das Amt des Mittlers und Erlöſers darin, daß er nicht allein als ein Hoheprieſter das Volk durch Gebet und Opfer verſöhne, ſondern auch als ein Prophet der gefallenen Creatur den Weg zur Heiligung in dem Licht von oben zeige, und als ein König und Durchbrecher alle Bande des Reichs der Finſterniß zerreiße, und die Creatur Gottes völlig von der Sünde befreie. Ehe alles dieß in jedem Menſchen zu Stande gebracht ſey, habe der Mittler als der andere Adam das Werk der Erlöſung nicht vollendet [1]). Alles dieß iſt um ſo mehr, da Dippel auch von einem innern, unmittelbar aus dem Munde Gottes ausgefloſſene, und in dem Herzen des Menſchen wirkenden Worte Gottes im Gegenſatz gegen das äußere Wort der Schrift, von einem innern Licht, das Chriſtus ſelbſt in dem Menſchen ſey,

---

unter dem Titel: Eröffneter Weg zum Frieden u. ſ. w. Später noch: Vera demonstratio evangelica 1729. Zur Widerlegung dieſer Schrift verband Lange mit der von ihm neu herausgegebenen Grotius'ſchen Schrift einen Elenchus Antidippelianus.

1) Walch Einleitung in die Rel.Streitigk. der ev. luth. Kirche Th. II. S. 747. f.

und von einem vom Himmel gebrachten himmliſchen Leibe ſprach, von der Lehre der Myſtiker nicht verſchieden, eigenthümlich iſt aber bei ihm die Zerſetzung dieſes myſtiſchen Elements ſeiner Lehre mit ſocinianiſchen Ideen. Statt mit J. Böhme und andern Myſtikern den Gegenſatz von Zorn und Liebe in das göttliche Weſen ſelbſt zu ſetzen, ſtellte er an die Spitze ſeines Syſtems den Satz, daß alle göttlichen Eigenſchaften in der Liebe zuſammenlaufen, und erklärte daher auch alles der Liebe Entgegengeſetzte, werde es Zorn oder Gerechtigkeit genannt, für eine einen Wechſel und Widerſpruch in Gott vorausſetzende, des göttlichen Weſens unwürdige Vorſtellung. Da Gott, als die Liebe, bleibt, wie er iſt, ſo wird nicht Gott mit uns verſöhnt, ſondern nur wir werden mit Gott verſöhnt [1]). Mit den Socinianern behauptet daher auch Dippel, daß die Strafe für den Zweck der Beſſerung nur auf das Künftige gehe, niemals aber auf das Vergangene, welches Gott als die Liebe nicht beleidigt habe, demnach auch keiner Genugthuung bedürfe. Nur darauf kommt es an, daß wir uns vom Irdiſchen zum Ewigen wenden. Falſch iſt es daher, daß wir durch eine Gerechtigkeit, die von außen in uns hereinkommen ſoll, Gott angenehm werden, unſere Gerechtigkeit beruht nicht auf Einbildung, ſondern auf Wahrheit, d. h. darauf, daß wir die Reizungen der Sünde überwinden, wozu Chriſtus denen, die ihm gehorchen, ſeinen lebendig machenden Geiſt gibt. Für dieſen Zweck iſt der vollſtändige Sieg über den Teufel und deſſen Samen, die Sünde, in dem Verſöhnungsopfer Chriſti, in welchem er ſein Fleiſch

1) Man vgl. hierüber beſonders die von Dippel kurz vor ſeinem Tode im J. 1733. herausgegebene, die Hauptſätze ſeiner Erlöſungslehre enthaltende kleine Schrift: Hauptſumme der theologiſchen Grundlehren des Demokriti, in der Canzſchen Fortſetzung der Reinbeck'ſchen Betrachtungen über die augsb. Conf., wo ſie abgedruckt und widerlegt iſt, Th. V. S. 447. f.

kreuzigen ließ, vorgebildet. Darin weicht jedoch Dippel von Socin ab, daß er nicht blos mit Socin die Aufhebung der auf das Vergangene sich beziehenden Strafen als etwas sich von selbst verstehendes betrachtet, sondern eigentlich den Begriff der Strafe ganz aufhebt. Wie nach Socin die Aufhebung der Strafe, somit auch die Verknüpfung des Uebels, das zur Strafe dient, mit der Sünde, ganz von der freien Willkür Gottes abhängt, so gibt es nach Dippel gar keine willkürlichen oder positiven Strafen. Die Strafe ist, wie Dippel ihren Begriff bestimmt, doppelter Art: sie besteht entweder in der natürlichen Folge der Sünde, oder in Züchtigungen, durch welche der Mensch erweckt werden soll. Beide Arten von Strafe sind Wirkungen der zulassenden oder der thätigen Liebe Gottes. Die Strafen der letztern Art verhängt Gott um die Strafen der erstern Art willen: wären diese nicht, so würden auch jene nicht seyn. Die Strafe der erstern Art aber sind die natürliche und nothwendige Folge der Sünde. So wenig die Wärme vom Feuer getrennt werden kann, so wenig kann die eigentliche Strafe der Sünde, nämlich der geistige Tod, welcher nichts anders ist, als eine Beraubung der Gemeinschaft mit Gott, von der Sünde getrennt werden, da ja die Sünde selbst nichts anders ist, als die Abkehr vom höchsten Gut und die Neigung zum Irdischen [1]). Nicht Gott ist es daher, der die Hölle macht, sondern er findet sie schon als die Folge unserer Sünden. Wie aber die

---

1) Bei Canz a. a. O. S. 450. Deßwegen macht Dippel gegen die kirchliche Satisfactionslehre die Einwendung a. g. O. S. 456.: Wer das sich zueignen will, was aus einer Sache nothwendig folgt, der muß auch das Andere, woraus es folgt, sich zueignen lassen. Nun ist die Strafe eine nothwendige Folge der Sünde. Will also Christus die Strafe, als da ist, die Unruhe des Gewissens, Trennung von Gott übernehmen, so muß er auch die Sünde sich zueignen. Solches aber ist ja nicht weniger als Gotteslästerung.

von Gott verhängte eigentliche Strafe der Sünde, der Natur der Sache nach, nicht aufgehoben werden kann, ſo hat uns Chriſtus auch von der zweiten Art der Strafe, der Züchtigung, nicht befreit, ſondern vielmehr durch ſein Beiſpiel uns gelehrt, wie wir dieſelbe geduldig tragen ſollen. Denn die Züchtigungen mit der einwohnenden Gnade ſind es allein, die unſern Sinn von dem Irdiſchen abführen können. Darum haben ſie, da den wenigſten Menſchen die Liebe zum Irdiſchen anders als durch bittere Mittel der Tilgung des Böſen genommen werden kann, ihren Grund nur in der Liebe Gottes, und der Hauptzweck des Mittleramts bezieht ſich daher, da in Gott kein Zorn iſt, nicht auf die Genugthuung wegen der Sünde, ſondern auf die Befreiung von der inwohnenden böſen Luſt, d. h. die Heiligung und Erneuerung [1]). Soſehr Dippel auch hierin mit den Socinianern zuſammenſtimmt, welchen er überhaupt weit näher ſteht, als den Myſtikern, da das Myſtiſche bei ihm mehr im Ausdruck als in der Sache zu liegen ſcheint, ſo bleibt doch immer die weſentliche Differenz, daß in Dippels Syſtem von einer eigentlichen Aufhebung der Strafe nicht die Rede ſeyn kann, indem die Uebel, auf welche er den Begriff der Strafe anwendet, ihrer Natur nach nicht aufgehoben werden können. Wird der Begriff der Strafe nur eigentlich genommen (uneigentlich aber iſt er genommen, wenn das Poſitive vom Begriff der Strafe ausgeſchloſſen wird), ſo kann es auch keine Aufhebung der Strafe geben. Während daher die Socinianer den ewigen oder geiſtigen Tod, als die eigentliche Strafe der Sünde, in Folge der durch Chriſtus ertheilten Sündenvergebung abſolut aufgehoben werden laſſen, kann er nach Dippel immer nur in dem Grade aufgehoben werden, in welchem die zunehmende Heiligung und Erneuerung des Menſchen die durch die Sünde entſtandene Trennung von Gott mindert und aufhebt. Wir ſehen daher ſchon bei Dippel die Oppoſition gegen die kirch-

1) A. a. O. S. 457. 459. 463.

liche Satisfactionslehre in die Frage nach dem Begriff der Strafe überhaupt und in die Tendenz übergehen, an die Stelle der positiven Strafen die natürlichen zu setzen [1]).

1) Sehr natürlich hängt bei Dippel mit der Verwerfung des eigentlichen Opferbegriffs und der Voraussetzung, auf welcher er beruht, des Begriffs der positiven Strafen, die Heftigkeit zusammen, mit welcher er sich über das Wesen der alttestamentlichen Religion aussprach. Man vgl. die von Lange a. a. O. S. 217. angeführte Stelle: „Die Versöhnopfer sind nicht eher aufgekommen, als in der lästerlichen Abgötterei, da man sich lasterhafte Götter vorgestellet, die Rache, Neid und Grausamkeit in sich hätten, und sogar nach Menschenblut begierig wären, und dadurch oder in dem an deren statt vergossenen Blut der armen Thiere ihren Grimm stilleten. Diese lasterhafte und unvernünftige Aussöhnung der Heiden, unter welchen das jüdische Volk so lange herumgeschwärmet (sic vocat, bemerkt Lange, populi migrationes ab ipso Filio Dei in columna nubis et ignis directas) ehe sie zur Ruhe gekommen, und von welchen sie diesen schönen Gottesdienst hatten eingesogen, war *medulla totius rei leviticae*, nicht aber das Versöhnopfer unsers Heilandes. — Ich muß frei heraus sagen, daß der ganze ceremonialische Gottesdienst unter den Juden nach der Intention Gottes gar nicht angeordnet gewesen, Christum und die Güter neuen Bundes zu präfiguriren, oder fürzubilden, obschon dergleichen Ceremonien von dem Apostel Paulo, um die Juden davon abzubringen, *per accommodationem* auf die Güter des N. T. als Vorbilder gedeutet werden, — vielmehr setzet er mit ausgedrückten Worten eine reelle Reinigung und Befreiung in Christo der imputiven oder zugerechneten Befreiung des alten Bundes entgegen, und spricht vom Blute Christi, daß es unsere Gewissen reinige von den todten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott. Wer diese *expressiones* unter eine imputirte Gerechtigkeit ziehen kann, der mag es thun, es wird zwar orthodox lauten, aber auf orisch die Schrift erklärt heißen.“ Auch hierin liegen Ideen, die bald nachher weiter entwickelt wurden.

Zweiter Abschnitt.

Von J. G. Töllner bis zur Kant'schen Philosophie.

Erstes Kapitel.

Töllner's Bestreitung der Lehre vom thuenden Gehorsam, und die Gegner desselben.

Nachdem nicht lange zuvor um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts der ebenso gelehrte als rechtglaubige Chr. W. F. Walch [1]), in einer für jene Zeit klassischen Abhandlung, das Dogma vom thuenden Gehorsam Christi einer den ganzen Stand desselben überblickenden, aber durchaus anerkennenden und bestätigenden Revision unterworfen hatte, machte J. G. Töllner seinen bekannten in vielfacher Hinsicht merkwürdig gewordenen Angriff [2]), welcher, so wenig auch eine solche Ausdehnung in der Absicht Töllner's zu liegen schien, und so sicher er den thuenden Gehorsam von dem leidenden trem-

1) De obedientia Christi activa commentatio. Goettingae 1755. (Eigentlich: Dissert. theol. inauguralis — quam — publice defendit Christ. Guil. Franz. Walchius. Goett. 1754.) Die Abhandlung ist großentheils exegetischen Inhalts. Die Hauptmomente des in ihr geführten dogmatischen Beweises sind: 1. die Nothwendigkeit, daß Christus thuenden Gehorsam leistete, 2. die Möglichkeit, daß er ihn leisten konnte, 3. die wirkliche Leistung desselben (vgl. S. 39.).

2) Der thätige Gehorsam Jesu Christi, untersucht von Joh. Gottlieb Töllner. Breslau 1768.

nen zu können glaubte, gleichwohl auf das ganze kirchliche Satisfactionsdogma einen sehr entscheidenden Einfluß hatte, und unter die wichtigsten Momente gehört, durch welche in der protestantisch-lutherischen Kirche selbst in Ansehung dieser Lehre ein Umschwung der Ansicht herbeigeführt wurde. Indem auf diese Weise aus dem mit so großem Kraftaufwand aufgeführten Gebäude der Satisfactionstheorie der Schlußstein, welcher es abschließen sollte, zuerst wieder herausgenommen wurde, war eben damit der Anfang gemacht, das Ganze wieder in sich selbst zerfallen zu lassen. Es war einmal in dem Bewußtseyn des Geistes von der Objektivität des Dogma's ein so gewaltiger Riß geschehen, daß der mit demselben zerfallene Geist nimmermehr ruhen konnte, bis er in seiner reinen Subjektivität sich von der zwingenden Macht aller jener Bestimmungen wieder frei gemacht hatte. Die hiemit in der protestantischen Kirche selbst im besten Bewußtseyn ihrer guten Sache beginnende, und mit immer größerer Gleichgültigkeit gegen die alte kirchliche Orthodoxie weiter gehende Bewegung macht die Töllner'sche Untersuchung zum Anfangspunkt eines neuen Zeitabschnitts.

Da die Lehre vom thuenden Gehorsam Christi nur als vorausgesetzte Lehre der Schrift ihre Stelle im protestantischen Lehrbegriff finden konnte, so mußten vor allem die biblischen Beweisstellen für diese Lehre so genau als möglich untersucht werden. Die Hauptpunkte des sehr ausführlichen, exegetischen Theils der Töllner'schen Schrift sind 1) der Beweis, daß nach dem klaren Unterricht der Schrift der leidende Gehorsam Christi vertretend war, daß dagegen 2) nirgends in der Schrift eine vertretende Beschaffenheit des thätigen Gehorsams Christi gelehrt werde, vielmehr 3) die heil. Schrift das Gegentheil von der gewöhnlichen Theorie vom thätigen Gehorsam Christi lehre. Das Letztere erhellt, wie gezeigt wird, 1) aus dem völligen Mangel eines unmittelbaren Unterrichts der Schrift über die genugthuende Beschaffenheit des thätigen Ge-

horſams Chriſti, 2) daraus, daß die heil. Schrift deutlich das Gegentheil von demjenigen lehre, worauf ſie gewöhnlich gegründet wird, ſofern nach der einſtimmigen Annahme Chriſtus zu dem von ihm geleiſteten Gehorſam äußerlich nicht verbunden geweſen ſeyn ſoll, 3) aus Schriftſtellen, in welchen wirklich das Erlöſungswerk auf den leidenden Gehorſam Chriſti eingeſchränkt werde. Obgleich dieſer exegetiſche Theil die weſentliche Grundlage der ganzen Unterſuchung iſt, ſo würden wir doch ſehr irren, wenn wir das eigentliche Moment des erhobenen Widerſpruchs ausſchließlich nur hier ſuchen wollten, da unſtreitig, zumal wenn man den damaligen Standpunkt der Exegeſe bedenkt, die von Seiten der Exegeſe gemachten Einwendungen ſelbſt ſchon eine von der gewöhnlichen Theorie abweichende Anſicht von der Erlöſung und Rechtfertigung überhaupt zu ihrer Vorausſetzung hatten. In dieſer Hinſicht ſchließt ſich die Töllner'ſche Unterſuchung ganz an die ſchon von Piſcator der Lehre vom thuenden Gehorſam entgegengeſtellten Gründe an. Das Hauptargument Piſcators, daß Chriſtus zu dem Gehorſam, welchen er in und mit ſeiner menſchlichen Natur leiſtete, nach derſelben für ſich verbunden war, mit demſelben alſo auch nicht die Menſchen vertreten konnte, war, wie Töllner ſelbſt erklärte [1]), auch das ſeinige, und ſein Bemühen ging daher zunächſt nur dahin, demſelben noch mehr Evidenz zu geben. Für dieſen Zweck unterſcheidet Töllner die in der bisherigen Beweisführung nicht gehörig geſchiedenen beiden Sätze: 1) daß der Gehorſam, welchen Chriſtus in und mit ſeiner menſchlichen Natur leiſtete, eine wahre freie Handlung ſeiner menſchlichen Natur war, und 2) daß er nach ſeiner menſchlichen Natur zu demſelben für ſich verbunden war. Was den erſtern Satz betrifft, ſo kann, wenn zugegeben werden muß, daß der Gehorſam Chriſti nur als eine aus der Erkenntniß der göttlichen Zwecke hervorge-

1) S. 419. f.

gangene freie Handlung eines freien selbstthätigen Subjekts gedacht werden kann, die Frage nur seyn, welcher Natur in Christus diese freie Handlung zuzuschreiben ist. Unläugbar, antwortet Töllner, nicht der göttlichen, welche sich des vollen Gebrauchs der göttlichen Herrlichkeit nicht entäußern konnte, also nur der menschlichen. Entweder können wir uns das Freiwillige der Erniedrigung und des leidenden Gehorsams, oder da der leidende Gehorsam im Grunde, wie der ganze übrige, ein thuender Gehorsam war, des Gehorsams Christi überhaupt, gar nicht denken, oder es kann nur die sich erniedrigende Natur als eine durch die Freiheit des Willens hiezu sich bestimmende gedacht werden. Die göttliche Natur wirkte zu den Mittlersverrichtungen übernatürlich nur soweit mit, daß sie eingrief, wo die eigene natürliche Wirksamkeit der menschlichen nicht zureichte, dadurch hörte aber, was durch die menschliche Natur geschah, keineswegs auf, eine wahre freie Handlung derselben zu seyn, sowenig die Leiden Christi deßwegen keine wahre Leiden seiner menschlichen Natur waren, weil die göttliche zu derselben mitwirkte. Läßt sich aber die freie Selbstthätigkeit der menschlichen Natur in dem Gehorsam Christi nicht läugnen, so folgt hieraus von selbst der zweite der obigen Sätze, daß Christus zu dem Gehorsam, welchen er in und mit seiner menschlichen Natur leistete, nach seiner menschlichen Natnr für sich verbunden war. War Christus nach seiner menschlichen Natur ein wahrer Mensch, und verlor er auch durch die persönliche Vereinigung seiner menschlichen Natur mit der göttlichen die Persönlichkeit in der erstern nicht, so war er auch ein Geschöpf, als Geschöpf aber war er zu allen ihm möglichen guten Handlungen für sich verbunden. Gibt man nun auch zu, daß der Gehorsam Christi, wenn auch gleich Christus für sich dazu verbunden war, doch zugleich stellvertretend seyn konnte, sofern es ja nur von Gott abhing, ihn den Menschen zuzurechnen, so ist doch dieß, solange, wie die exegetische Untersuchung zeigte, keine ausdrück-

liche Erklärung Gottes hierüber vorhanden iſt, eine bloße nichts beweiſende Möglichkeit [1]).

Auch das zweite Hauptargument Töllners iſt nur eine weitere Entwicklung deſſelben Arguments, das ſchon Piſcator mit dem zuvor erwähnten verbunden hat. Die orthodoxe Theorie ſucht das Unzureichende des leidenden Gehorſams theils aus dem Begriffe der von Chriſtus den Menſchen erworbenen Seligkeit, theils aus dem Begriffe der derſelben entſprechenden ſittlichen Beſchaffenheit zu beweiſen, oder wie Töllner dieſes zweite Argument bezeichnet, aus dem Amte Chriſti, während jenes erſte Argument auf die orthodoxe Lehre von der Perſon Chriſti ſich ſtützt. Zum Begriffe der Seligkeit gehört zwar zunächſt die Aufhebung der durch die Sünde verſchuldeten Uebel, die Erlaſſung der göttlichen Strafen, oder die Vergebung der Sünden, aber es iſt dieß nur das Negative, zu welchem auch das Poſitive der Seligkeit hinzukommen muß, die in göttlichen Belohnungen und Wohlthaten beſtehende Glückſeligkeit. Das Erſte bewirkte Chriſtus durch ſeinen leidenden Gehorſam, das Zweite aber konnte er nur durch ſeinen thätigen Gehorſam verdienen. Daſſelbe liegt in dem Begriffe des Gehorſams. Hat Gott die Menſchen durch die vertretende Genugthuung Chriſti zu beſeligen beſchloſſen, ſo kann er dieß nur in der Ordnung eines vollkommenen Gehorſams gegen ſeine Geſetze beſchloſſen haben. Wäre aber nur der leidende Gehorſam Chriſti ein vertretender, ſo hätte er zwar die von den Menſchen verſchuldete Strafe erduldet, nicht aber, was nur durch den thätigen Gehorſam geſchehen konnte, die von ihnen zu erfüllende Pflichten erfüllt. Einen vollkommenen Gehorſam gegen die göttlichen Geſetze fordert aber ſowohl die moraliſche Vollkommenheit Gottes, als auch die Natur des Menſchen, vermöge welcher es unmöglich iſt, daß ein Menſch ohne Tugend oder Gehorſam gegen Gott

1) Töllner a. a. O. S. 418—453.

glückselig werden kann. Im Gegensatz gegen das erstere dieser beiden Argumente machte, wie früher Piscator, so auch Töllner geltend, daß das Positive und Negative hier nicht getrennt werden können, daß die Ertheilung der Seligkeit nichts anders sey, als die Entfernung der der Seligkeit entgegenstehenden Uebel. Weder die Schrift noch die Vernunft lehre, daß Christus etwas besonderes habe thun müssen, um die Vergebung der Sünden, und etwas besonderes, um eine gegenseitige Glückseligkeit zu erwerben, der ganze Gedanke sey nur eine Erfindung der Theologen, um ihrer Theorie von einem doppelten vertretenden Gehorsam Christi aufzuhelfen [1]).

---

1) Es verdient hier bemerkt zu werden, wie klar und bestimmt das Moment, das bei Piscator nur in dem Satze enthalten ist, *imputare justitiam* sey soviel als *remittere peccata*, von Töllner hervorgehoben wird S. 475.: „Ein Anfänger in der Philosophie sollte doch bereits wissen, daß kein Uebel aufhören kann, ohne daß das ihm entgegenstehende Gute entsteht, nachdem jedes mögliche Ding in Ansehung einander widersprechender Bestimmungen allezeit auf die eine oder die andere Weise bestimmt seyn muß. Einem Anfänger in der Philosophie sollte doch bereits bekannt seyn, daß die Eintheilung der Uebel in bejahende und verneinende Uebel, welcher zufolge entweder etwas Gutes einem Dinge mangelt, oder das demselben entgegenstehende Böse bei ihm vorhanden ist, keine in der Natur der Sache gegründete Eintheilung ist. So lange nur etwas Gutes fehlt, so lange ist das demselben entgegenstehende Uebel bei mir vorhanden. Und sobald ich von einem gewißen Uebel befreit worden, wird das demselben entgegenstehende Gute bei mir wirklich. Und das findet in Ansehung aller Arten von Uebeln statt, es seyen solche physische oder moralische Uebel. Niemand kann von einer Krankheit geheilt werden, ohne daß die entgegenstehende Gesundheit entstünde. Wer mich von einem Irrthum befreit, der hilft mir zur Erkenntniß der demselben entgegenstehenden Wahrheit. Und wenn eine lasterhafte Gesinnung in je-

Noch entſchiedener ſpricht ſich die von einem neugewonnenen Bewußtſeyn zeugende Polemik Töllner's gegen die kirchliche Satisfactionslehre bei der Widerlegung des zweiten Arguments aus, welchem folgende Momente entgegengeſtellt werden: Die Natur des Menſchen fordere zwar zur Glückſeligkeit Gehorſam, aber der fremde Gehorſam könne nichts helfen, ſondern nur der von jedem Einzelnen ſelbſt geleiſtete, ebendeßwegen aber fordere Gott keinen abſolut vollkommenen, ſondern nur einen aufrichtigen, keinen größern und vollkommneren, als jedem, nach ſeinen Kräften, zu leiſten möglich ſey. Nur an einen ſolchen Gehorſam iſt daher die Seligkeit des Menſchen geknüpft, da aber einen ſolchen der Menſch ſelbſt zu leiſten im Stande iſt, ſo wäre es höchſt unnöthig, wenn er von einem Vertreter geleiſtet worden wäre. Der Begriff des vollkommenen Gehorſams kann überhaupt nur relativ beſtimmt werden. Ein abſolut vollkommener Gehorſam iſt keinem vernünftigen Geſchöpf möglich, weil er aufhören würde, ein endlicher Gehorſam zu ſeyn. Es iſt daher dem Men-

---

manden aufhört, ſo entſteht die derſelben entgegenſtehende Tugend. Alſo iſt es nun erwieſen, daß kein Menſch von den mit der Sünde verſchuldeten Uebeln befreit ſeyn kann, ohne die denſelben entgegenſtehenden Güter und Vollkommenheiten zu erlangen.“ Dabei kann aber doch die Einwendung nicht überſehen werden: „Wird denn ein Miſſethäter blos damit, daß ihm die Strafe ſeiner Miſſethat erlaſſen wird, auch ein glückſeliger Menſch?“ Daher noch die weitere Beſtimmung: „Er wird durch ſeine Begnadigung allein freilich nicht glücklich, wenn ſein Zuſtand vorhin nicht glücklich war. Allein wir kommen alle darin überein, daß die Menſchen, wenn ſie nicht geſündigt hätten, vollkommen glückſelig geweſen ſeyn würden. Mit der göttlichen Vergebung ihrer Sünden erlangen ſie, wenn ſolche wahrhaftig und vollkommen iſt, alle Verhältniſſe wieder, welche ſie gehabt haben würden, wenn ſie nicht geſündigt hätten.“

schen keine Tugend ohne Flecken, und kein Gehorsam ohne Beimischung von Unrecht möglich, aber zu einem andern Gehorsam, als diesem relativen ist er auch nicht verbunden, da der erste Grundsatz für alle Verbindlichkeiten und Gesetze ist, daß niemand zu mehr verbunden seyn kann, als ihm zu leisten möglich ist [1]). Hätte aber Gott einen absolut vollkommenen Gehorsam zwar nicht von den Menschen selbst gefordert, sondern zur Leistung desselben einen Vertreter aufgestellt, gleichwohl aber an demselben zugleich den Ungehorsam der Menschen bestraft, so wäre er nach der größten Strenge verfahren, und es wäre nur die kleine Wohlthat übrig geblieben, daß er solche den Menschen zuzurechnen beschloß. Die göttliche Begnadigung würde eigentlich kein wahres Geschenk Gottes mehr seyn, da in diesem Falle Gott weder den unterlassenen Gehorsam, noch die durch denselben verschuldeten Strafen ganz geschenkt hätte [2]).

---

1) Töllner a. a. O. S. 490—502.

2) A. a. O. S. 502—517. Daß dieses letztere Argument mehr beweist, als es beweisen soll, ist klar. Ist die Zurechnung eine so kleine Wohlthat, so muß dieß auch vom leidenden Gehorsam gelten. Minder erheblich ist auch das damit verbundene Argument, daß der thuende Gehorsam die Stufen der Seligkeit anhebe. Wenn Christus durch seinen vollkommenen Gehorsam für jeden Menschen so viele und so große Tugenden ausgeübt hätte, als er auszuüben verbunden war, so könne kein Mensch noch mehrere und größere Tugenden ausüben, als bereits Christus für ihn in der Vollkommenheit ausgeübt hat, also könne er auch durch eigene Tugenden keiner größern Seligkeit würdig und theilhaftig werden (S. 517—521.). Wenn aber, wie Töllner ausdrücklich behauptet (S. 666.), die gewöhnliche Theorie vom thätigen Gehorsam Christi die Verbindlichkeit der Erlösten zum eigenen Gehorsam nicht aufhebt, so bliebe in dieser Hinsicht immer noch die Möglichkeit, einen Stufenunterschied anzunehmen, wofern überhaupt, was jedoch nicht blos den thuen-

Wie das erſte Hauptargument gegen die Lehre vom thuenden Gehorſam auf die Perſon Chriſti, das zweite auf das Amt Chriſti ſich bezieht, ſo betrifft das dritte den Begriff der Genugthuung ſelbſt. Die orthodoxe Theorie will aus dem Begriffe der Genugthuung, ſofern ſie ſowohl durch Thun als durch Leiden geleiſtet werden kann, ſchließen, daß eine vollkommene Genugthuung, ſowohl eine thuende, als leidende ſeyn muß. Dieſem Begriff der Genugthuung wird das Argument entgegengeſtellt, daß dem Grunde der menſchlichen Verbindlichkeit ſchlechthin nicht durch die Leiſtung eines andern Genüge geſchehen könne. Wenn der Grund der göttlichen Geſetze nur darin liegen kann, daß ſie durch die Handlungen, die ſie zur Folge haben, die Glückſeligkeit des Menſchen befördern, ſo erhellt hieraus von ſelbſt, daß den Geſezen keine Genüge geſchieht, wenn ſie nicht von den Menſchen ſelbſt erfüllt werden. Mit der Möglichkeit des thuenden Gehorſams verhält es ſich daher ganz anders, als mit der Möglichkeit des leidenden. Wollte man den thuenden Gehorſam dadurch rechtfertigen, daß der Gehorſam des Stellvertreters dem Menſchen wichtige moraliſche Beſtimmungsgründe zur Beobachtung der Geſetze Gottes gibt, den Menſchen zu einem ähnlichen Gehorſam erweckt und verpflichtet, ſo iſt leicht zu ſehen, daß er aus dieſem Geſichtspunkt betrachtet, die Eigenſchaft eines ſtellvertretenden und genugthuenden Gehorſams verliert, und nur als Beiſpiel wirkt, und zwar für dieſen Zweck um ſo beſſer, wenn er als ein Chriſtus ſelbſt obliegender Gehorſam betrachtet wird. Daß aber dem Grunde, aus welchem Gott die Sünden ſtraft, auch ebenſo wenig bei Vollziehung der Strafe an einem Stellvertreter Genüge geſchehe, als dem Grunde, aus welchem er den Gehorſam fordert, wenn derſelbe von einem andern geleiſtet wird, läßt ſich nicht

---

den Gehorſam trifft, die Idee der abſoluten Seligkeit einen graduellen Unterſchied nicht ausſchließt.

behaupten. Der Zweck der göttlichen Strafen kann nur seyn, dem Menschen Motive des sittlichen Handelns zu geben. Zur Erreichung dieses Zwecks ist aber keineswegs nothwendig, daß diejenigen selbst gestraft werden, welche die Strafen verschuldet haben, auch die Bestrafung anderer kann dieselbe moralische Wirkung haben. Man beruft sich aber ferner, um aus dem Begriffe der Genugthuung, sowohl den thuenden, als leidenden Gehorsam abzuleiten, darauf, daß auf den Menschen eine doppelte Verbindlichkeit und eine doppelte Verschuldung liege. Daß der Mensch als Mensch zum Gehorsam gegen die göttlichen Gesetze, und als Sünder zur Strafe für die Uebertretung verbunden ist, läßt sich nicht läugnen. Behauptet man aber, daß ungeachtet der Verbindlichkeit des Sünders zur Strafe für den Ungehorsam seine Verbindlichkeit zum Gehorsam nicht aufhört, so kann dieser Satz sowohl heißen, daß er beständig zum Gehorsam verbunden bleibt, als auch, daß er den nicht geleisteten Gehorsam noch nachzuleisten habe. Das Erstere ist unstreitig wahr, aber es beweist dieß nichts für die thuende Genugthuung eines Stellvertreters, da der Gehorsam, zu welchem der Mensch beständig verbunden bleibt, nur derjenige seyn kann, welcher von dem Menschen selbst geleistet werden muß, und wenn auch dieser Gehorsam immer ein unvollkommener ist, so folgt daraus nur, daß der Mensch wegen des Mangelhaften seines Gehorsams immer der Sündenvergebung durch den leidenden Gehorsam Christi bedarf [1]). Was aber das Zweite betrifft, die Nachleistung des nicht ge-

---

1) Daß die gewöhnliche Theorie vom thätigen Gehorsam Christi die Verbindlichkeit der Erlösten zum eigenen Gehorsam aufhebe, wendet Töllner nicht ein, sondern erklärt vielmehr ausdrücklich, daß er an diesem Vorwurf keinen Theil nehme (S. 666.), daß aber die moralische Verpflichtung des Menschen stärker sey, wenn der thuende Gehorsam nicht stellvertretend war, wird gleichwohl behauptet (S. 102. 106.).

leiſteten Gehorſams, ſo könnte ein ſolcher allerdings nur durch einen Stellvertreter, ſomit den thuenden Gehorſam deſſelben, geleiſtet werden, aber aus der Unmöglichkeit auf der Seite des Menſchen dieſen Gehorſam zu leiſten, iſt vielmehr nur die Folgerung zu ziehen, daß der Menſch zu demſelben nicht verbunden iſt, da Gott unmöglich etwas unmögliches wollen kann, unmöglich aber iſt es, daß der Menſch den Gehorſam, welchen er nicht geleiſtet hat, nachleiſten ſoll. Endlich läßt ſich auch noch beweiſen, daß, wenn Chriſtus eine thuende Genugthuung für die Menſchen geleiſtet hat, eine leidende unnöthig, und inſofern auch unmöglich war, und ebenſo umgekehrt, daß, wenn er durch ſein Leiden für ſie genuggethan, nicht zugleich durch ſein Thun genuggethan haben kann. Hat Chriſtus durch ſeinen thuenden Gehorſam die ganze wegen des Ungehorſams auf den Menſchen liegende Schuld getilgt, ſo hat er auch alle verſchuldete Strafe abgethan, da die Strafe nur Folge der Sünde iſt, wo daher keine Schuld iſt, auch keine Strafe ſeyn kann. Hat dagegen Chriſtus, wie in jedem Falle angenommen werden muß, da die Schrift nur einen leidenden, nicht aber einen thuenden ſtellvertretenden Gehorſam kennt, durch ſein Leiden genuggethan, ſo hat er dadurch den Menſchen Vergebung der Sünden erworben, wo aber Vergebung der Sünden iſt, da iſt auch Leben und Seligkeit, und eine Genugthuung durch den thuenden Gehorſam wäre daher ebenſo unnöthig, als unvereinbar mit der göttlichen Weisheit [1]).

---

1) Vgl. a. a. O. S. 558—598. S. 594. bedient ſich Töllner auch folgenden Arguments: „Entweder mußte Gott den Menſchen Schuld und Strafe ohne einen Vertreter erlaſſen, oder von demſelben doch nur eines und das andere annehmen. Entweder hat der Vertreter alles gethan, was wir thun ſollten, ſomit auch unſere ganze Schuld bei Gott abgetragen, und ſo übte Gott nicht die geringſte Gnade aus, wenn er

Um die Stelle, welche die hiemit in ihren wesentlichen Momenten dargestellte Töllner'sche Untersuchung in der Ge-

---

gleichwohl die Strafe vollzog. Oder Gott hat den Vertreter leiden lassen, was wir leiden sollten, und so übte er gar keine Gnade aus, wenn er gleichwohl den vollen Abtrag der ihm schuldig gebliebenen Pflicht forderte." Der Begriff der stellvertretenden Genugthuung ist hier ganz unrichtig aufgefaßt. Nicht darin beweist Gott im Werke der Genugthuung seine Gnade, daß er nicht den thuenden und leidenden Gehorsam zugleich verlangt, sondern nur entweder den einen oder den andern, sondern, wie es sich auch mit diesem doppelten Gehorsam Christi verhalten mag, die von Christus geleistete Genugthuung den Menschen zurechnet. Würde der Begriff der Gnade nicht anders festgehalten werden, als durch die Annahme, daß Gott die Stellvertretung nur entweder auf die Schuld oder die Strafe sich beziehen läßt, nicht aber auf beides zugleich, so würde ja doch wieder dabei vorausgesetzt, was Töllner als eine in der Natur der Sache liegende Unmöglichkeit läugnet, daß mit der Schuld nicht zugleich Strafe und ebenso mit der Strafe nicht zugleich die Schuld aufgehoben ist, somit auch sowohl der thuende als der leidende Gehorsam nothwendig ist. Ebenso verfehlt ist, worüber man sich gleichfalls bei dem sonst streng logischen Gang der Töllner'schen Untersuchung wundern muß, folgende Argumentation gegen die gewöhnliche Theorie (S. 594.): „Nach derselben rechnet uns Gott in der Handlung unserer Rechtfertigung den doppelten Gehorsam Christi zu. Also aber erwächst ein wirklicher Widerspruch. Indem er uns den thätigen Gehorsam desselben zurechnet, erklärt er uns für vollkommene Gerechte, für Menschen, auf welchen keine Schuld haftet. Und indem er uns den leidenden Gehorsam zurechnet, erklärt er uns für Sünder, indem wir damit für Menschen erklärt werden, die Strafen verschuldet haben. Also erklärt er uns zugleich, und in Einer Handlung, für unschuldig und für schuldig, für Gerechte und für Sünder." Das Letztere liegt ganz in der Natur der

ſchichte unſers Dogma's einnimmt, richtig zu würdigen, muß man die Aufgabe, die ſie ſich ſetzte, von dem Reſultat auf, welches ſie führte, wohl unterſcheiden. Die Aufgabe war, das coordinirte Verhältniß, in welches die kirchliche Lehre den thuenden Gehorſam zum leidenden in Anſehung der ſtellvertretenden Genugthuung ſetzte, als ein unhaltbares nachzuweiſen, und den erſtern dem letztern ſo unterzuordnen, daß die dem thuenden Gehorſam abgeſprochene Bedeutung der ſtellvertretenden Genugthuung nur dem leidenden zugeſchrieben werden ſollte, dieſem aber um ſo entſchiedener vindicirt werden mußte, je weniger die Vorausſetzung in Zweifel gezogen wurde, daß ohne Stellvertretung und Genugthuung auch keine Erlöſung und Verſöhnung möglich ſey. Töllner ſelbſt beſtimmte daher die eigentliche Streitfrage ſo: ob der thätige Gehorſam Chriſti völlig daſſelbe Verhältniß gegen die von ihm zu leiſtende vertretende Genugthuung gehabt habe, welche der leidende gegen dieſelbe hatte, oder, ob die Tugenden, welche Chriſtus in ſeiner Erniedrigung ausübte, völlig ebenſo erlöſend und verſöhnend waren, als die Leiden, welche er in derſelben erduldete, ob demnach die Genugthuung als eine aus dem thätigen und leidenden Gehorſam zuſammengeſetzte Handlung gedacht werden müſſe? Durch die Verneinung die-

---

Sache, da es weſentlich zum Begriffe der Zurechnung gehört, daß der Menſch als ungerecht und zugleich als gerecht betrachtet wird. Aber ebendeßwegen kann nicht mit Recht behauptet werden, daß der Menſch durch die Zurechnung des leidenden Gehorſams nur für einen Sünder erklärt werde. Daß er Sünder iſt, iſt zwar die Vorausſetzung, welchen Zweck hätte aber die Genugthuung durch den leidenden Gehorſam, wenn durch ſie nicht bewirkt würde, daß vermittelſt der Stellvertretung der Menſch von der von ihm verſchuldeten Strafe befreit, und im Akte der Rechtfertigung von ihr freigeſprochen wird? Es hat dieß jedoch, wovon nachher noch die Rede ſeyn wird, einen tiefern Grund.

ser Frage ſollte keineswegs jeder Zuſammenhang der Genugthuung mit dem thätigen Gehorſam geläugnet, ſondern vielmehr gleichwohl anerkannt werden, daß Chriſtus durch ſeinen ganzen, ſomit auch den thätigen Gehorſam genuggethan habe, ſofern die Stufe des Gehorſams, auf welcher er litt, den ganzen übrigen Gehorſam vorausſetzte, und ſeine Leiden nur durch ſeinen ganzen Gehorſam verdienſtliche und wahrhaft genugthuende Leiden wurden: es ſollte daher der thätige Gehorſam zwar nicht als ein Theil der Genugthuung, aber doch als eine Miturſache derſelben angeſehen, und in dieſem Sinne ſogar zugegeben werden, daß Chriſtus das Geſetz für uns erfüllt habe, und ſeine (mit ſeinem ganzen Gehorſam identiſche) Gerechtigkeit uns zugerechnet werde, weil ohne uns und ohne eine Beziehung auf uns, weder Chriſtus noch die von ihm geſchehene Erfüllung des Geſetzes geweſen wäre [1]). Der Zweck ging demnach eigentlich nur dahin, die Lehre vom ſtellvertretenden Gehorſam auf den Punkt zurückzuführen, auf welchem dieſelbe ſich befand, ehe man zwiſchen einem thuenden und leidenden Gehorſam zu unterſcheiden pflegte. Allein die innere Conſequenz des Dogma's machte ſich hier auf eine bemerkenswerthe Weiſe geltend. Wie die auf dem Begriffe der Gerechtigkeit beruhende Lehre von der Satisfaction erſt in der Idee des thuenden Gehorſams zu ihrer ſich in ſich ſelbſt abſchließenden Vollendung kam, und in derſelben nur vollends zum Bewußtſeyn kam und ausgeſprochen wurde, was von Anfang an im Entwicklungsprincip dieſes Dogma's lag, ſo konnte nun der ſtellvertretende thuende Gehorſam mit dem in der Töllner'ſchen Unterſuchung ſich ausſprechenden ſo entſchiedenen Bewußtſeyn der völligen Unhaltbarkeit dieſer Lehre von dem ganzen übrigen Gehorſam nicht mehr losgetrennt werden, ohne daß die den thuenden Gehorſam betreffende Frage zur Lebensfrage für das ganze kirchliche Satisfactionsdog-

1) Töllner a. a. O. S. 55. f. 58. f.

ma würde. Die mit der Töllner'ſchen Beſtreitung beginnende rückgängige Bewegung konnte ihr natürliches Ziel nur auf einem dem kirchlichen Dogma entgegengeſetzten Standpunkt finden, dieſer Standpunkt war jedoch kein anderer, als derſelbe, auf welchen ſich die Socinianer und Arminianer längſt geſtellt hatten, nur mit dem Unterſchied, daß der bisher außerhalb der proteſtantiſchen Kirche ſich bewegende Widerſpruch gegen das Satisfactionsdogma jetzt innerhalb derſelben ſeinen weitern Verlauf nehmen ſollte. Dieß iſt das eigentliche Moment der Töllner'ſchen Unterſuchung, in welcher ſich überall die Ueberzeugung aufdringt, daß ein auf ſolche Weiſe durchgeführter Widerſpruch gegen den thuenden Gehorſam nur von einer Anſicht ausgehen kann, welche die weſentliche Grundlage des kirchlichen Satisfactionsdogma's ſchon verlaſſen hatte. Am unmittelbarſten tritt dieß in dem Abſchnitt hervor, in welchem Töllner aus dem Grunde und Endzweck der Genugthuung gegen den thuenden Gehorſam argumentirt. Denn, wenn hier gegen die gewöhnliche Theorie, nach welcher der Grund und Endzweck der Genugthuung dahin gehen ſoll, daß der vollkommenſten Gerechtigkeit Gottes Genüge geſchehe, nicht blos die ſchon früher erwähnten Gründe, daß in dieſem Falle keine wahre und wirkliche Begnadigung ſtattfinde, und Gott die Begnadigung der Menſchen nicht an eine ſchlechthin unmögliche Bedingung habe knüpfen können, geltend gemacht werden, ſondern auch die Einwendung, daß bei einer ſolchen Vorſtellung der Sache Gott geradezu alles Recht und Vermögen zu begnadigen abgeſprochen, Gott unter ſeine Geſetze geſtellt werde, wenn er den Ungehorſam gegen ſie nicht vergeben könne, ohne denſelben auf die eine oder andere Weiſe vollkommen vergütet und abgethan zu ſehen, ſo iſt klar, in welchem Widerſpruch dieß mit den Erklärungen der ältern proteſtantiſchen Theologen ſteht. Ausdrücklich wird daher die göttliche Gerechtigkeit von Töllner, nach Leibniz, als die weiſe, oder mit Weisheit verwaltete, d. h. ihre Wohlthaten mit Rück-

ſicht auf die Würdigkeit und Empfänglichkeit ertheilende Güte definirt. Wie der Grund der Genugthuung, dieſer Anſicht zufolge, die göttliche Liebe war, was auch allein der Lehre der Schrift gemäß ſeyn ſoll, ſo kann der Zweck derſelben nur in die Heiligung des Menſchen geſetzt werden. Die Abſicht, die Menſchen zu begnadigen, ſoll zwar von dem Zwecke der Genugthuung nicht ausgeſchloſſen, aber nur als ein entfernterer Endzweck angeſehen werden, zu deſſen Erreichung Gott die Heiligung der Menſchen durch die Genugthuung beſchloſſen habe. Zur Begnadigung an ſich würde Gott nie eine Genugthuung gefordert oder veranſtaltet haben, da er aber die Begnadigung nicht anders als in Verbindung mit der Heiligung der Menſchen habe beſchließen können, habe er die Genugthuung als ein weiſes Mittel zur Heiligung der Menſchen beſchloſſen, nicht alſo um den Ungehorſam der Menſchen zu vergeben, ſondern vielmehr den Gehorſam in ihnen zu begründen, ſo daß nicht die Heiligung durch die Begnadigung, ſondern die Begnadigung durch die Heiligung bedingt iſt. Die Genugthuung kann theils nach ihrer unläugbaren Beſtimmung zur Erlöſung und Beſeligung der Menſchen, theils nach der Natur und Abſicht eines Begnadigungsmittels nur als Mittel der Heiligung betrachtet werden. Soll die Erlöſung überhaupt vom Uebel der Sünde befreien, d. h. ſowohl von der Sünde ſelbſt, als der Strafe der Sünde, ſo kann die Befreiung von der Sünde ſelbſt nur durch die Heiligung geſchehen. Ebenſo kann ſie die Beſeligung der Menſchen nicht bewirken, ohne daß ſie die ſittliche Beſſerung der Menſchen bewirkt, da niemand ohne Tugend glücklich werden kann. Was aber die Genugthuung als Mittel der Begnadigung betrifft, ſo wäre ſie kein vollkommenes Mittel hiezu, wenn ſie nicht von allen Strafen der Sünde, ſomit auch den natürlichen, befreite, von welchen man nur durch Befreiung von der Sünde ſelbſt frei werden kann. Ueberhaupt iſt es nach den moraliſchen Vollkommenheiten Gottes unmöglich, die Men-

ſchen anders, als im engſten Zuſammenhang mit der Heiligung zu begnadigen, da ſich gar nicht denken läßt, was ein Begnadigungsmittel ſeyn ſoll, wenn es nicht ein Mittel iſt, die Menſchen der Begnadigung empfänglich zu machen, was nur durch Beſſerung geſchehen kann. Als Begnadigungsmittel kann die Genugthuung nur ein Mittel ſeyn, die Sünden ohne Vollziehung der Strafen an den Menſchen zu hindern, da ſie das geeignete Mittel iſt, in dem Menſchen, ſowohl Vertrauen zu Gott zu wecken, oder das Hinderniß des Vertrauens, die Beſorgniß der durch die Sünden verſchuldeten göttlichen Strafen, zu entfernen, als auch ihn, durch den Gedanken, daß Gott ſeinen Unwillen durch Beſtrafung der Sünde am Stellvertreter geoffenbart habe, mit Furcht vor der Sünde zu erfüllen [1]).

Es bedarf keiner weitern Nachweiſung, daß eine in ſolchen Sätzen beſtehende Theorie von der Lehre der Socinianer und Arminianer nicht weſentlich verſchieden iſt. Mit beiden ſtimmt ſie in dem Hauptgrundſatze überein, daß die Beſſerung als die weſentliche Bedingung der Sündenvergebung, dieſelbe auch faktiſch ſchon in ſich ſchließt [2]), und wenn ſie

---

1) Töllner a. a. O. S. 607—670. Ueber das Motiv der Furcht iſt auch S. 576. zu vergl.: „Nehmen wir an, daß der Endzweck, für welchen Gott ſtraft, ſey ſein höchſtes Mißfallen an der Sünde zu offenbaren, ſo hat er doch mit Offenbarung dieſes Mißfallens keine andere Abſicht, als daß die vernünftigen Geſchöpfe durch daſſelbe bewegt werden, das Sündigen zu unterlaſſen.“ Das Grotius'ſche Straferempel! In den Vermiſchten Aufſätzen Bd. 2. St. 2. führte Töllner gleichfalls den Satz aus, die Zwecke Gottes bei dem Werke der Erlöſung ſeyen keine andere geweſen, als neue und beſonders ſtarke Bewegungsgründe zur Tugend zu ſtiften, oder die Menſchen mit Furcht, Liebe und Vertrauen zu ſich zu erfüllen.

2) Vgl. S. 670.: Sobald ein ſündiges Geſchöpf gebeſſert oder

auch von der ſocinianiſchen ſich noch unterſcheiden wollte, ſo würde ſie doch nur um ſo gewißer mit der arminianiſchen zuſammenfallen [1]). So wenig handelt es ſich demnach nur um

---

ein aufrichtiger Gehorſam gegen Gott in ihm aufgerichtet wird, ſobald vergibt ihm Gott ohnfehlbar ſeinen bisherigen Ungehorſam. Dafür reden, man ſage, was man wolle, alle moraliſche Vollkommenheiten Gottes.

1) S. 685. macht Töllner dem Socinus den Irrthum zum Vorwurf, die Genugthuung Chriſti zu verwerfen. Den Begriff der Genugthuung will allerdings Töllner in ſeiner Schrift über den thätigen Gehorſam noch feſthalten, wie ſchwach begründet aber dieſer Begriff in ſeiner Theorie iſt, zeigt am beſten der ſpätere kleine Aufſatz: Alle Erklärungsarten vom verſöhnenden Tode Chriſti laufen auf Eins zuſammen (in den theolog. Unterſuchungen Bd. 2. St. 1. Riga 1774. S. 316—335.) in welchem Töllner den Akt der Genugthuung und Stellvertretung ächt ſocinianiſch mit einem Akt der Verſicherung und Beſtätigung vertauſcht. Nach der Theorie Socins beruhe unſer Glaube auf den durch Chriſtum überbrachten göttlichen Verheißungen, und ſein Tod verhalte ſich blos als eine Beſtätigung derſelben. Aber ſo ſtehe die Sache bei allen übrigen Erklärungsarten des Verſöhnenden im Tode Chriſti. „War der Tod Chriſti ein genugthuender und vertretender Tod, ſo war er ſolches nicht nur blos durch eine göttliche Verordnung dazu, und er konnte nicht ohne eine unmittelbare göttliche Erklärung darüber erkannt werden, ſondern es hing noch immer von einem freien Rathſchluſſe Gottes ab, ob er ihn dafür annehmen, und den Menſchen zurechnen wollte. Alſo aber kommt doch abermals alles auf die göttlichen Verheißungen an, und der Tod Chriſti verſichert uns nur die verheißene Wohlthat, ſofern er ein von Gott erfundenes weiſes Mittel deſſelben iſt, und ſofern er das ernſtliche Verlangen Gottes, die Sünden zu vergeben, erweiſet. Und nun zum Schluſſe! Bei allen Erklärungsarten von dem Verſöhnenden im Tode Chriſti beſteht der eigentliche Grund unſers Glaubens in den göttlichen Verhei-

die Frage über den thuenden Gehorſam Chriſti, ſondern vielmehr um das kirchliche Satisfactionsdogma im Ganzen, welches, nachdem einmal der Unterſchied des thuenden und leidenden Gehorſams von dem dogmatiſchen Bewußtſeyn fixirt worden iſt, mit dem thuenden Gehorſam ſteht und fällt. Nur aus einem dem kirchlichen Dogma entfremdeten Standpunkt laſſen ſich Argumente begreifen, wie die von Töllner wiederholt vorgebrachten, daß die Begnadigung aufhöre, eine wahre und wirkliche zu ſeyn, oder eine bloße Gerechterklärung werde, wenn Chriſtus den ganzen uns obliegenden Gehorſam für uns geleiſtet habe, und daß Gott nach ſeiner höchſten Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit die Begnadigung der Menſchen nicht an die ſchlechthin unmögliche Bedingung habe knüpfen können, daß allen Forderungen der höchſten Gerechtigkeit Genüge geſchehe, und nicht nur der Ungehorſam beſtraft, ſondern auch der ganze nicht geleiſtete Gehorſam geleiſtet werden müſſe. Allein dieſe Unmöglichkeit findet nur auf dem ſubjektiv menſchlichen Standpunkt ſtatt, die kirchliche Theorie ſtellt ſich aber ebendeßwegen, weil das für den Menſchen ſubjektiv Unmögliche nicht auch abſolut unmöglich iſt, auf den abſoluten göttlichen. Warum ſtellt ſich nun nicht auch Töllner auf dieſen Standpunkt, auf welchem die wichtigſten ſeiner Einwendungen von ſelbſt hinwegfallen? Iſt die Erfüllung

---

ßungen, aber der Tod Chriſti hat und behält auch ſein gutes wirkliches Verhältniß zu der verheißenen Wohlthat, und ein und daſſelbe Verhältniß, uns ſolche zu verſichern. Nur über die Art und Weiſe, wie er uns dieſelbe verſichert, entſteht eine Verſchiedenheit der Meinungen. Die Verheißungen ſelbſt leiden dabei nicht die geringſte Veränderung, und der Glaube des Chriſten ſo wenig, als ſeine Verpflichtung durch den wohlthätigen Tod Chriſti. Dieſer iſt und bleibt verſöhnend, ſofern er uns unſere Verſöhnung verſichert, es habe mit der Art und Weiſe, wie er ſie uns verſichert, welche Bewandtniß es wolle.

des Gesetzes, vom Standpunkt Gottes aus betrachtet, eine absolut nothwendige, wie schwach ist die Einwendung, daß den Menschen für sich, das göttliche Gesetz zu erfüllen, unmöglich sey, und wenn ohne Erfüllung des Gesetzes auch keine Seligkeit möglich ist, wie nothwendig ergiebt sich hieraus, daß der Mensch nur durch einen stellvertretenden Gesetzes-Gehorsam selig werden kann? Wozu also Einwendungen, welche auf dem Standpunkt der kirchlichen Theorie gar nicht erhoben werden können? Offenbar setzen sie demnach einen von diesem Standpunkt wesentlich verschiedenen, den gerade entgegengesetzten, voraus. Dieser nun innerhalb der protestantisch-lutherischen Kirche selbst erfolgende Umschwung der Ansicht spricht sich in dem Töllner'schen Werke, mit je größerem Ernste es seine streng wissenschaftlich gehaltene Untersuchung durchführt, und je weniger dem Verfasser selbst schon die ganze Bedeutung seines Widerspruchs zum Bewußtseyn gekommen zu seyn scheint, indem er ja nur einen ebenso überflüßigen, als bedenklichen Auswuchs des kirchlichen Dogma's abzuschneiden, den Stamm desselben aber unversehrt stehen zu lassen meint [1]), nur um so merkwürdiger aus. Von dem objektiv göttlichen Standpunkt sieht man sich nun ganz auf den subjektiv menschlichen versetzt; von diesem aus wird die ganze Lehre von der Versöhnung aufgefaßt und beurtheilt. Das Menschliche trennt sich, indem es sich sowohl seines Unterschieds vom Göttlichen, als seiner eigenen Selbstheit bewußt wird, vom Göttlichen los, da es aber dem Göttlichen, als dem Absoluten, gegenüber, seine Subjektivität zunächst nicht als eine unendliche, sondern nur als eine endliche aufzufassen im Stande ist, so wird nun der Maßstab der Endlichkeit an alles angelegt. Daß der Mensch ein endliches Geschöpf sey, daß von ihm in seiner Endlichkeit keine absolute Vollkommenheit gefordert werden könne, daß er unter der Bedingung der

1) Man vgl. z. B. auch S. 684.

ſittlichen Beſſerung, die ihrem Begriff nach immer nur etwas relatives iſt, alles Gute von der höchſten Güte Gottes hoffen dürfe, daß alle Strafen nur Beſſerung und Glückſeligkeit bezwecken, und die Beſſerung oder Tugend ſelbſt nur die Bedingung der Glückſeligkeit ſey, dieß ſind die Lehren, welche nun als die oberſten Grundſätze allen Unterſuchungen über das chriſtliche Dogma vorangeſtellt werden. Ja, ſo ſehr verliert ſich dieſe Richtung, ſobald ſie ihres Princips mächtig geworden iſt, alsbald auch in das Subjektive und Endliche, daß ſie auch allen mit dem Satisfactionsdogma näher zuſammenhängenden Lehren, insbeſondere der Lehre von der Perſon Chriſti, demſelben Charakter ſubjektiver Endlichkeit aufdrückt. Charakteriſtiſch iſt in dieſer Hinſicht der zwar auch ſchon von Anſelm behauptete, jetzt aber mit beſonderer Emphaſe, und mit dem beſtimmten Bewußtſeyn deſſen, was hiemit geſagt werden ſollte, wiederholte Satz, daß Chriſtus als Geſchöpf, wie er doch ſeiner menſchlichen Natur nach unſtreitig gedacht werden müſſe, für ſich ſelbſt zum Gehorſam gegen die göttlichen Gebote verpflichtet geweſen ſey, ſomit in keinem Falle andern etwas habe verdienen können, wie ja überhaupt ein Geſchöpf weder ſich, noch andern im eigentlichen Sinne etwas verdienen könne [1]). Hiemit war nicht nur dem Satisfactionsdogma ſeine weſentliche Grundlage genommen, ſondern auch dem Creatürlichen in Chriſtus ſo viel eingeräumt, daß dieſelbe Trennung des Menſchlichen vom Göttlichen, des Endlichen vom Abſoluten, auf welcher der Widerſpruch gegen das Satisfactionsdogma beruhte, auf analoge und konſequente Weiſe auch für die Lehre von der Perſon Chriſti geltend gemacht wurde. Indem man vor allem darauf bedacht war, Chriſtus die volle Perſönlichkeit der menſchlichen Natur und die freie Selbſtthätigkeit eines ſich ſelbſt beſtimmenden moraliſchen Subjekts zuzuſchreiben, ſcheute man ſich weit weniger

1) Töllner a. a. O. S. 46. 49. 361. f. 439. f.

vor der neſtorianiſchen Irrlehre von einer doppelten Perſönlichkeit Chriſti als vor der Gefahr, das menſchlich Perſönliche in ihm irgendwie durch das Göttliche zu beſchränken. Denn was konnte auf der Grundlage einer vollen menſchlichen Perſönlichkeit anders übrig bleiben, als entweder die Annahme einer doppelten Perſönlichkeit, oder, was jedoch auf daſſelbe hinausläuft, eine ſolche Anſicht von dem Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen, bei welcher an die Stelle der perſönlichen Vereinigung der unbeſtimmte Begriff einer bloßen Einwirkung der Gottheit auf den Menſchen Jeſus geſetzt wird? Dieſe letztere Annahme iſt daher die in der Töllner'ſchen Schrift offen ausgeſprochene Anſicht, bei welcher ſo wenig etwas Bedenkliches gefunden wird, daß man, während man die kirchliche Lehre des Eutychianismus beſchuldigt, es nicht einmal für nöthig hält, den ſo nahe liegenden und gegründeten Vorwurf des Neſtorianismus von ſich abzulehnen [1]).

1) Vgl. S. 369.: „Die genaueſte Vereinigung des Menſchen Jeſus mit dem Sohne Gottes beſtund in nichts anderem, als daß er der mannigfaltigſten Mitwirkung deſſelben zu allen ſeinen Handlungen genoß, darin, daß der Sohn Gottes natürlich, moraliſch und übernatürlich zu allen ſeinen Handlungen mitwirkte." Vgl. S. 431. f.: „Ich glaube ohne einigen Widerſpruch behaupten zu können, daß die Mitwirkung der göttlichen Natur zu den Handlungen der menſchlichen nur immer da anfieng, wo die eigene Hinlänglichkeit der menſchlichen aufhörte." — „Wir haben uns den Einfluß der göttlichen Natur ſo vorzuſtellen, daß ihm die göttliche Natur theils zum Vorherſehen vieler guten Handlungen in einzelnen Fällen behülflich war, welche er ſonſt nicht vorhergeſehen haben würde, theils aber ihn bei der Beurtheilung der vorhergeſehenen Handlung vor möglichem Irrthum bewahrte, und dazu half, daß er in jedem Falle die beſte Handlung erkannte." — Der kirchlichen Lehre wird der Vorwurf gemacht, daß ſie mit der Läugnung der Verbindlichkeit Chriſti zum Gehorſam die Perſönlichkeit der menſchlichen Natur

Ja, ſo ſehr gefällt ſich dieſe Anſicht in ihrem Intereſſe, die Selbſtſtändigkeit und Endlichkeit des Menſchlichen gegen die Beeinträchtigung durch das Göttliche in Schutz zu nehmen, daß ſelbſt die unſündliche Vollkommenheit des Gehorſams Chriſti in Zweifel gezogen wird, weil „die in der Schrift befindlichen Beſchreibungen deſſelben uns nicht nöthigen, demſelben eine alle Kräfte einer endlichen Natur überſteigende Vollkommenheit (ſofern ein vollkommener Gehorſam keinem vernünftigen Geſchöpf möglich iſt) beizulegen, und es daher bedenklich ſeyn würde, die Nothwendigkeit einer perſönlichen Vereinigung des Vertreters mit der göttlichen Natur allein oder vornehmlich auf die Unentbehrlichkeit derſelben zur Leiſtung eines vollkommenen Gehorſams zu gründen“ [1]). Kann

---

aufhebe. „Blieb der menſchlichen Natur Chriſti kein eigener Grund freier Handlungen, ſo waren alle uns ſo erſcheinende Handlungen derſelben, blos Handlungen der göttlichen Natur, welche in derſelben und durch dieſelbe gewirkt wurden. Es war bloßer Schein, da es doch ſo ausſahe, als ob die menſchliche Natur ſie verrichtete, und nach eigenem deutlichen Belieben ſie verrichtete.“ S. 361. f. Auf den Vorwurf des Neſtorianismus nimmt zwar Töllner S. 383. Rückſicht, aber nur um dem mit Unrecht verketzerten Neſtorius darin Recht zu geben, daß das Verhältniß der göttlichen Natur des Vertreters gegen deſſen menſchliche Natur dahin zu beſtimmen ſey, daß ſie derſelben zum Erlöſungswerke geholfen habe.

1) A. a. O. S. 492. In demſelben Intereſſe wird, obgleich ſonſt verſichert wird, daß kein Geſchöpf etwas verdienen könne, großes Gewicht darauf gelegt, daß Chriſtus für ſeine Tugend belohnt worden ſey. „Ich vergebe es,“ ſagt Töllner großmüthig S. 409., „unſern Vorfahren, zu deren Zeit das Weſen moraliſcher Vollkommenheiten weniger entdeckt war, daß ſie ſich die Tugenden im Erlöſer ohne eine Folge von Belohnungen für den Erlöſer gedenken konnten. Aber jetzt lebenden Gottesgelehrten könnte ich ſolches ſchwerlich ver-

die totale Divergenz dieser neuen Ansicht, die aber gleichwohl nur gegen die Lehre vom thuenden Gehorsam gerichtet seyn sollte, von der ältern kirchlichen offener hervortreten, als hier geschieht? Bei diesem Stande der Sache ist leicht zu ermessen, welchen Werth die Versicherung der großen Wahrscheinlichkeit einer innerlich vollkommenen leidenden Genugthuung Christi haben kann. Schon dieß ist charakteristisch, in einer solchen Sache von einer Wahrscheinlichkeit zu reden, ebenso charakteristisch aber auch der Grund, es sey doch mit Zuthun der unendlichen Kraft Gottes möglich gewesen, daß Christus binnen einem gewißen Zeitraum so viel litt, als alle Menschen wegen aller Sünden dieses Lebens leiden sollten, da die ganze Summe von den damit verschuldeten Leiden, so groß sie auch seyn mochte, eine endliche Summe gewesen sey, die folglich in einem endlichen Dinge habe vereinigt werden können [1]). Nur darauf bezieht sich demnach noch die große Streitfrage über den thuenden Gehorsam, ob Christus nicht blos so viel gelitten, als alle Menschen, zusammen genommen, wegen aller Sünden dieses Lebens leiden sollten, sondern auf dieselbe Weise auch soviel gethan habe, als alle Menschen zusammen genommen in diesem Leben thun sollten. Beide Genugthuungen habe er doch der kirchlichen Lehre zufolge neben einander zugleich geleistet. „Nun frage ich," entgegnet Töllner in einer für seinen ganzen Standpunkt sehr bezeichnenden Stelle [2]), „ob es einige Wahrscheinlichkeit hat, daß Christus in demselbigen Zeitraum, in welchem er so viel litt, als alle Menschen zu leiden verschuldet hatten, auch gerade so viel gethan habe, als alle Menschen zu thun verbunden waren? Ich frage

---

geben. Es ist ausgemacht, daß eine moralische Vollkommenheit nichts anders, als eine Bestimmung ist, wodurch ein physisches Gut hervorgebracht wird."

1) A. a. O. S. 580.

2) A. a. O. S. 567.

einen jeden, ob es einige Wahrſcheinlichkeit hat, daß Chriſtus in demſelben Zeitraume, in welchem er nicht mehr und nicht weniger litt, als alle Menſchen leiden ſollten, auch nicht mehr und nicht weniger Gutes gethan habe, als alle Menſchen thun ſollten? Und wie ſolches genau habe abgezählt und abgemeſſen werden können? Entweder wir müſſen unſere Begriffe von der innern Vollkommenheit der Genugthuung Chriſti verändern, und ſolches, ungefähr wie die Arminianer, nur überhaupt darein ſetzen, daß Gott ſeine Tugenden und Liebe den Menſchen zuzurechnen beſchloſſen hatte, oder wir befinden uns in Schwierigkeiten verwickelt, welche dem ganzen Glauben an die Genugthuung nachtheilig werden." Wie wenn auf dieſem Standpunkt, auf welchem alles relativ und endlich iſt, und nur äußerlich und quantitativ beſtimmt wird, an dem Plus und Minus des thuenden und leidenden Gehorſams ſo viel gelegen ſeyn könnte!

Obgleich Töllner unſtreitig ein unter ſeinen Zeitgenoſſen ſehr hervorragender Theologe war, ſo würde doch gewiß ſeiner Schrift ein größeres Gewicht beigelegt, als ſie in der That verdiente, wenn nicht neben dem Beifall, mit welchem ſie aufgenommen wurde, ſelbſt auch die Gegner, die ſie fand, den Beweis gegeben hätten, wie ſehr ſchon ſie als ein ächter Ausdruck der nun immer klarer hervortretenden eigenthümlichen Richtung jener Zeit anzuſehen iſt. An Gegnern, die das löbliche Beſtreben zeigten, ſich der angegriffenen kirchlichen Lehre nach beſten Kräften anzunehmen, fehlte es zwar nicht, aber wie ſchwach und unerheblich iſt ihre Polemik, wie eng und beſchränkt der Kreis, in welchem man ſich bewegt, wie gering das Moment, um welches es ſich auf beiden Seiten handelt! Daß die Eintheilung des genugthuenden Gehorſams in einen thuenden und leidenden nur aus der Stelle Phil. 2, 8. in die Lehrbücher gekommen, und (wäre nur nicht zu fürchten, daß „die Saiten ſpringen, wenn man die alten Leyern anders ſtimmen wollte"!) längſt wieder hätte weggeſchafft wer-

den sollen, da sie der dogmatischen Genauigkeit ermangle und nur Verwirrung verursache, daß daher die ganze von Töllner angeregte Frage nur ein durch unbequeme und zweideutige Ausdrücke veranlaßter Wortstreit sey, urtheilten selbst solche Theologen, welche, wie Ernesti, der bedeutendste unter Töllners Gegnern [1]), sich am wenigsten mit ihm einverstanden erklärten. Nur indem man offenbar den Sinn für die alte Lehre mehr oder minder verloren hatte, und sie doch nicht geradezu fallen zu lassen wagte, konnte man alle Schwierigkeiten gehoben zu haben glauben, wenn man mit Umgehung jeder bestimmten Theorie sich an die soviel möglich einfachen Sätze hielt, daß die Güte Gottes den Menschen helfen wolle, die Gerechtigkeit aber die Beobachtung des Gesetzes und die Bestrafung der begangenen Sünden fordere. Darum habe die Weisheit einen Menschen zu schaffen beschlossen, der durch die Verbindung mit dem Sohne Gottes im Stande seyn sollte, beides zu thun, die Ehre und Rechte des Gebots und der Gerechtigkeit Gottes zum Dienste der Güte Gottes, und zum Besten der Sünder zu retten. Daher habe er nach der doppelten, auf den Menschen liegenden Verbindlichkeit, und dem doppelten Zweck, dem Menschen nicht blos Vergebung der Sünden, sondern auch positive Seligkeit zu ertheilen, sowohl das Gesetz vollkommen erfüllt, als auch die Strafe der Sünden gelitten, bleibe aber dafür in der Gemeinschaft der Gottheit ewig. Charakteristisch ist für diese als orthodox geltende Lehre ganz besonders die Art und Weise, wie sie sich über die Person Christi ausdrückt. Um nicht im Sinne der alten Lehre der Kirche von einer Menschwerdung Gottes oder des Sohns, und von einem Gottmenschen zu reden, sprach man von der Erschaffung eines mit dem Sohn Gottes in Verbindung tretenden Menschen, eine Ausdrucksweise, welche sogleich

1) In der neuen theolog. Bibliothek Bd. IX. 1768. in der Beurtheilung der Töllner'schen Schrift S. 914. f.

die ganze Aeußerlichkeit des zwiſchen dem Göttlichen und Menſchlichen angenommenen Verhältniſſes, und das große Moment, das man vor allem auf Chriſtus als Menſchen legen zu müſſen glaubte, deutlich genug zu erkennen gibt. Man könne ſich freilich, wurde bemerkt, keinen Menſchen denken, ohne die Verbindlichkeit, Gottes Geſetz zu halten, und nach dem Verhältniſſe, das der Menſch Jeſus gegen Gott als Schöpfer hatte, ſey allerdings die Verbindlichkeit, ihm zu gehorchen, für ihn entſtanden, aber man müſſe den Menſchen Jeſum betrachten, als geſchaffen, nicht wie die andern, ſondern nur als ein Werkzeug des Sohnes Gottes, durch welches er genugthun wolle, das auch für ſich keine Perſon ausmache, ſo werde die eigentliche Verbindlichkeit, dergleichen andere Menſchen haben, wegfallen [1]). Auf dieſe ſo ſchwach begründete, auf keinen höhern Begriff zurückgeführte Vorſtellung ſtützte man den Satz, daß Chriſtus als Menſch für ſich nicht zum Gehorſam gegen Gott verbunden geweſen ſey. Und doch war eben dieſer Satz der Ausgangspunkt des Gegners, aus welchem er eine ganze Reihe die Lehre vom thuenden Gehorſam untergrabender Conſequenzen gezogen hatte. Sehr bezeichnend iſt für jene nun ſchon dem Glückſeligkeitsſyſtem zueilenden, und mit dieſem Maasſtab, als dem abſoluten, alles

---

1) Erneſti a. a. O. S. 923. Als Gegner Töllner's traten neben mehreren ungenannten namentlich auf: Schubert, Vindiciae activae Christi obedientiae. Greifswalde 1768. Wichmann, Abhandlung vom thuenden Gehorſam Chriſti. Hamb. 1772. Gegen die Einwürfe der Gegner vertheidigte ſich Töllner, ohne weitere Erheblichkeit für die Streitſache ſelbſt, in den Zuſätzen zu den Unterſuch. des thätigen Gehorſ. Chriſti. Berl. 1770., wozu noch die Nachleſe zum thätigen Geh. Chr. in den Theol. Unterſ. Bd. 2. St. 2. S. 237. f. kam. Man vergl. über dieſe Controverſe Walch's Neueſte Religionsgeſchichte Th. 3. 1773. S. 309. f.: Neueſte Geſchichte der Lehre von dem ſogenannten thätigen Gehorſam Chriſti.

andere messenden Zeit auch das Argument: die rationes aller göttlichen Sitten-, Ceremonial- und Policey-Gesetze, die ja alle nur auf die Zurückhaltung der Menschen von Lastern, und die Beförderung ihres zeitlichen und ewigen Glücks abgezielt haben, haben bei Christus deßwegen gar nicht statt finden können, weil er, als an sich schon vollkommen heilig und unendlich glücklich, keines dieser Gesetze seiner eigenen Glückseligkeit wegen zu beobachten nöthig gehabt habe [1]).

Zweites Kapitel.

Die Gegner der Genugthuungslehre überhaupt, Steinbart, Eberhard, Bahrdt, Henke, Löffler u. A.

Die in der Töllner'schen Schrift und aus Veranlassung derselben ausgesprochenen Lehren und Grundsätze mußten mit der ganzen Richtung, aus welcher sie selbst schon hervorgegangen war, dem Bewußtseyn jener Zeit sich immer mehr mittheilen. Daß die Erlösung und Versöhnung des Menschen keiner andern Vermittlung bedürfe, sobald nur auf der Seite des Menschen die einzig denkbare Bedingung der Reue und Besserung stattfinde, war ohnedieß die immer allgemeiner ausgesprochene Ueberzeugung, und nur dieß machte einen Unterschied, ob man sie mit größerem oder geringerem Widerwillen gegen die kirchliche Genugthuungslehre aussprach. Was sie empfahl, war jedoch nicht blos der Gegensatz gegen diese Lehre, für welche man den richtigen Gesichtspunkt völlig verloren hatte, sondern ganz besonders auch das unmittelbare praktische Interesse, das mit Umgehung aller unnützen Speculation in ihr seine willkommene Befriedigung zu finden schien. Sie paßte vollkommen für eine Zeit, in welcher Schriften, wie der bekannten Spalding'schen von der Nutzbarkeit des Pre-

1) Wichmann a. a. O. Vgl. Walch S. 363.

digtaunts und deren Beförderung, welche Lehren, wie namentlich die kirchliche Genugthuungslehre, zunächſt zwar nur für den Kanzelvortrag und Volksunterricht, für unpraktiſch und unbrauchbar erklärten, zugleich aber deutlich genug die tiefer liegende, jener Zeit eigene Scheu und Abneigung vor allem Spekulativen kund gaben, die allgemeinſte Bewunderung gezollt wurde. Mit dieſer Scheu vor jeder ſpekulativen Vermittlung, und dieſer die Wichtigkeit und Wahrheit der chriſtlichen Dogmen nur nach ihrer Nützlichkeit und Brauchbarkeit beurtheilenden Richtung auf das Praktiſche, hing aufs engſte zuſammen, daß man ſich überhaupt nicht über die Unmittelbarkeit des Natürlichen zu erheben vermochte, und nur im Natürlichen und Sinnlichen das höchſte Ziel ſeines ſittlichen Strebens fand. Die Vortrefflichkeit der menſchlichen Anlagen, die natürliche Güte des menſchlichen Herzens, die Beſtimmung des Menſchen zur Glückſeligkeit, der natürliche Anſpruch aller auf die vom Chriſtenthum verheißene Seligkeit, dieß waren die großen Lehren, die in jener in dem endlichen Kreiſe ihrer Subjektivität ſich gefallenden, in dem Lichte der neuen Aufklärung ſich ſpiegelnden, auf ihre reine Philoſophie und geſunde Vernunft ſo ſicher vertrauenden, alles nur nach ihrem Eudämonismus und Nützlichkeitsſyſtem bemeſſenden, von der Sympathie für die Seligkeit der Heiden ſo lebhaft bewegten, und in allem dieſem dem Ziele der Menſchheit ſich ſo nahe wähnenden Zeit fort und fort im Munde geführt wurden, und je mehr die Herolde und Heroen der Aufklärung einer in ihrer ſubjektiven Vorſtellung ſo glücklichen Zeit auch durch die Form ihrer Schriften den neu ſich bildenden Geſchmack des Publikums für ſich zu gewinnen wußten, deſto mehr glaubte man mit dem Wuſte der alten Scholaſtik auch über den ganzen Inhalt der nur auf ſie geſtützten Dogmen auf immer hinweggekommen zu ſeyn. Es lag zu ſehr in der Natur der Sache, daß die bekannte Tendenz eines Steinbart, Eberhard und Bahrdt ganz beſonders auch mit der kirchli-

chen Satisfactionslehre in Conflikt kommen mußte, als daß es befremden könnte, ihre Namen auch in der Geschichte unsers Dogma's zu finden. Je weniger aber nach so vielen längst vorgebrachten Einwendungen gegen jene Lehre selbst noch etwas neues von Bedeutung gesagt werden zu können schien, desto mehr mußte sich nun der nicht nur ohne Scheu und Zurückhaltung erhobene, sondern auch von einem gewißen philosophischen Streben geleitete Widerspruch gegen die Voraussetzungen richten, auf welchen jene Lehre beruhte. Es ist daher, wozu schon früher der Uebergang gemacht wurde, hauptsächlich der Begriff der Strafe, welcher jetzt in Untersuchung gezogen wurde, und das Resultat, auf welches die neue, das Positive mehr und mehr abstreifende, und an die Stelle desselben das Natürliche und Unmittelbare setzende Aufklärung führte, konnte nur in der neugewonnenen Einsicht bestehen, daß es keine andere Strafen gebe, als natürliche.

Dieß ist das Moment, um welches es sich in den weitern Erörterungen, auf welche wir geführt werden, handelte, und der Punkt, von welchem vor allem G. S. Steinbart ausging, als er in seinem System der Glückseligkeitslehre des Christenthums der Lehre von der Genugthuung und Versöhnung ihre Stelle nur in der Reihe „der willkührlichen Hypothesen, welche den Einfluß des Christenthums auf die Glückseligkeit verhindern" anweisen konnte [1]). Alle Verwirrungen in der gesammten praktischen Religion, behauptete Steinbart, entstehen gewißermaßen aus der Verworrenheit des Begriffs der göttlichen Strafen, durch eine richtige Erkenntniß dieses Begriffs werden daher auf einmal alle Mißverständnisse in

---

1) System der reinen Philosophie, oder Glückseligkeitslehre des Christenthums, für die Bedürfnisse seiner aufgeklärten Landsleute und andrer, die nach Weisheit fragen, eingerichtet. Züllichau 1778. S. 88. f. 118. f.

der Lehre von Chriſto und der von ihm geſtifteten Verſöhnung aufgelöst, und hiedurch zugleich die Hinderniſſe, welche den praktiſchen Einfluß des Chriſtenthums auf das natürliche Gewiſſen der Menſchen hemmen, hinweggeräumt. Um daher zu beſtimmen, welche Strafen Chriſtus an unſerer Stelle übernommen habe, müſſe vor allem die Frage beantwortet werden, was eigentlich Strafen ſeyen. Für dieſen Zweck werden die phyſiſchen und moraliſchen Folgen der Handlungen unterſchieden. Da die phyſiſchen Folgen, der Natur der Sache nach, nicht von den Handlungen getrennt ſeyn können, ſo gehören ſie nicht zu den Strafen, und Chriſtus kann ſie daher auch nicht für die Menſchen übernommen haben. Eigentliche Strafen ſind nur die moraliſchen Folgen übler Handlungen, und zwar ſind ſie theils natürliche, theils willkürliche Strafen der Sünden gegen Gott. Was nun die natürlichen Strafen der Sünde in dieſem Sinne betrifft, ſo kann uns auch in dieſer Hinſicht Chriſtus nicht von den Strafen der Sünde befreit haben, da die natürliche Strafe der Sünde, das innere Mißvergnügen über ſich ſelbſt, als moraliſche Folge einer Handlung etwas wohlthätiges iſt, ſofern dadurch jeder zu größerer Vorſicht und zu beſſerem Gebrauch der Vernunft erweckt wird. Als mögliches Objekt des die Menſchen von den Folgen der Sünde befreienden Verdienſtes Chriſti bleiben daher nur die willkürlichen Strafen übrig, welche ſich auf das Verhältniß beziehen, in welchem Gott als Geſetzgeber zu den Menſchen ſteht. Aber auch in Anſehung dieſer Strafen wird kein reeller Begriff der Strafe angenommen, indem auf eine bemerkenswerthe Weiſe an die Stelle eines objektiven Verhältniſſes ein blos ſubjektives geſetzt wird. Statt von der Vorausſetzung auszugehen, daß Gott als Geſetzgeber der Menſchen mit der Uebertretung ſeiner Geſetze poſitive Strafen verbunden habe, wird vielmehr geradezu vorausgeſetzt, daß ein ſolches Strafverhältniß des Menſchen zu Gott nur eine ſubjektive Vorſtellung ſey. In Hinſicht des Geſetzgebers ent-

ſtehen zwar mit dem Bewußtſeyn, ihn beleidigt zu haben, ſehr unangenehme Vorſtellungen, ſie ſind aber ſehr verſchiedener Art, je nachdem wir uns den Geſetzgeber entweder als einen, harte Dienſte fordernden, jedes Vergehen mit unbarmherziger Strenge ſtrafenden Tyrannen, oder als einen gütigen und einſichtsvollen Vater denken, welcher uns durch die Befolgung ſeiner Vorſchriften nur glücklicher machen will. Im letztern Falle werden wir uns zwar vor ihm ſchämen, aber dennoch ihn lieben und nicht fürchten, daß er uns noch elender machen werde, als unſere Thorheit uns ſchon gemacht hat. Hievon wird nun die Anwendung auf die Lehre von der Erlöſung durch Chriſtus gemacht. Nicht an ſich hat Chriſtus die Menſchen von den Strafen der Sünde befreit, da es nicht an ſich ſolche Strafen gibt, von welchen der Menſch befreit werden müßte, ſie exiſtiren nur in der Vorſtellung des Menſchen, nur das Bewußtſeyn des Menſchen hat alſo Chriſtus befreit, indem er dem Menſchen die Furcht und Angſt vor den Strafen nahm, die er ſich einbildete. Dieſe Furcht und Angſt hatten aber nur die Juden. Die Juden alſo erkaufte und erlöste Chriſtus 1. von dem geſammten moſaiſchen Frohndienſt und allen willkürlichen Anforderungen Gottes an ſie, 2. von der ſklaviſchen Furcht, daß die Vergehungen gegen das moſaiſche Geſetz an ihnen im Sterben beſtraft, und ſie durch den Tod dem Satan zur Vollziehung aller Verfluchungen überliefert werden. Da die Heiden dieſe Vorſtellungen, welche das moſaiſche Geſetz, oder vielmehr die phariſäiſche Auslegung deſſelben zur Zeit Chriſti, erweckte, nicht hatten, ſo iſt in Beziehung auf ſie von keiner Erlöſung von Strafen die Rede. Was aber das Verhältniß der Juden und Heiden zu einander betrifft, ſo ſind beide durch Chriſti Tod unter einander und mit Gott ausgeſöhnt, ſofern die wegen des moſaiſchen Geſetzes unter ihnen ſtattfindende Feindſchaft aufgehoben iſt, und ſofern ſie durch Chriſtus gebeten werden, ſich ausſöhnen zu laſſen, d. h. alle fürchterlichen Begriffe von ei-

ner willkürlichen Behandlung Gottes aufzugeben, und Vertrauen und Freudigkeit zu ihm zu faſſen. Hiedurch beantwortet ſich die Frage von ſelbſt, ob die Erlöſung durch Chriſtus blos dadurch geſchah, daß er uns von den gütigen, nachſichtsvollen, väterlichen Geſinnungen Gottes durch Lehre, Leben, Leiden, Tod, Auferſtehung verſicherte, oder dadurch, daß er grauſame willkürliche Strafen, wie die Juden nach dem Tode erwarteten, ſelbſt übernahm. Die Theorie einer ſtellvertretenden Genugthuung iſt eine ganz widerchriſtliche und widerſinnige Hypotheſe, die Ausgeburt des kranken Gehirns eines Auguſtin und Anſelm, gegründet auf die ächt manichäiſche Vorausſetzung, daß in Gott der Gegenſatz eines doppelten Princips ſey, eines guten und böſen, zwei mit gleicher Unendlichkeit wider einander ſtrebende Eigenſchaften, nach welchen Gott ſeine ſtrauchelnden Kinder, vermöge der einen zu verbeſſern und vollkommener zu machen, vermöge der andern ins Elend und Verderben zu ſtürzen, gleich ſtark geneigt iſt. Hebt nun die Vorausſetzung eines ewigen innern Widerſpruchs im Weſen Gottes ſich ſelbſt auf, ſo kann Gott für das chriſtliche Bewußtſeyn nur die abſolute Güte und Liebe, und die Gerechtigkeit keine die Güte einſchränkende Eigenſchaft, ſondern eine der Empfänglichkeit des Objekts proportionirte oder weiſe Güte ſeyn, woraus erhellt, daß alle Strafen ſich auf das Beſte derer, welchen Geſetze ertheilt ſind, beziehen, und proportionirte Beförderungsmittel der Beſſerung ſeyn müſſen, alle Uebel aber, bei welchen dieſe Abſicht nicht ſtattfindet, aus einem bei Gott undenkbaren Mangel der Güte, oder der Macht, oder der Klugheit, entſtehende Ungerechtigkeiten ſind. Beinahe ſieht man ſich durch eine ſo ächt dualiſtiſche Gegenüberſtellung der beiden Theorien und der ihnen entſprechenden göttlichen Eigenſchaften, und durch die Bitterkeit, mit welcher die jüdiſche Religion beſchuldigt wird, „den Menſchen mehr Vortheile und Freuden des Lebens geraubt, als gegeben, ſie mehr geängſtigt und in Schrecken geſetzt, als beruhigt und mit

Hoffnungen erfüllt zu haben“ [1]), in die Zeit des marcionitischen Dualismus versetzt, welcher auf gleiche Weise die Gerechtigkeit und alles mit ihr Zusammenhängende in das Judenthum verwiesen, und dem Christenthum nur die reine absolute Liebe Gottes vorbehalten wissen wollte. So wollte der in der Sphäre der Subjektivität sich mit immer größerer Willkür bewegende Geist, nachdem er die objektive Realität der Aufhebung der Sündenstrafen an das subjektive Moment der Reue und Besserung geknüpft hatte, aus eigener Machtvollkommenheit auch von dem in der Furcht und Angst der Reue sich aussprechenden Bewußtseyn des göttlichen Zorns sich befreien, und dieses Bewußtseyn, was einer der ersten bemerkenswerthen Versuche ist, den Inhalt des N. T. als bloße Zeitvorstellung von der absoluten Wahrheit der christlichen Lehre zu unterscheiden, denen überlassen, welche noch auf dem Standpunkt des Judenthums stunden, und von diesem aus erst zum Christenthum überzutreten im Begriffe waren. Auf diesen äußersten Punkt konnte jedoch nur der in der Steinbart'schen Glückseligkeitslehre des Christenthums sich ergehende rein subjektive Geist dieser Zeit sich verirren.

So weit ging wenigstens der Steinbart in Manchem berührende, aber in wissenschaftlicher Hinsicht weit über ihm stehende berühmte Apologete des Sokrates, J. A. Eberhard, nicht. Aber auch bei Eberhard ist es der Begriff der Strafe, in dessen Bestimmung das ganze Moment der Sache gesetzt wird. Die Vollkommenheit der Strafe, dieß ist das Wesentliche der Eberhard'schen Theorie [2]), besteht darin, daß sie nicht größer sind, als es nöthig ist, daß sie das größte Gut hervorbringen, oder das Beste des leidenden Subjekts bezwecken, und

---

1) Vgl. a. a. O. Vorrede S. XII.

2) Neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden (erste Ausg. im Jahr 1772.) Zweite Ausg. 1776. 1. Th. S. 90. f.

folglich, ſobald die Beſſerung deſſelben erfolgt iſt, nachlaſſen. Iſt dieß nicht immer bei menſchlichen Strafen, ſo kann doch die Vortrefflichkeit der göttlichen Strafen nichts anders mit ſich bringen, als daß ſie die Beſſerung des Geſtraften zur Abſicht haben. Iſt die Beſſerung erfolgt, ſo haben auch die göttlichen Strafen ihren möglichen Nutzen erreicht. Der moraliſche Nutzen, den ſie noch außer dem leidenden Subjekt bei andern haben ſollten, kann nur hierauf einzig und allein beruhen, daß durch ſie das Herz zur Liebe des Guten geführt wird. Sobald die in der Abſicht des höchſten Regenten liegende Beſſerung erfolgt iſt, muß die Empfindung der Strafe den ſeligſten Folgen der erhaltenen Beſſerung Platz machen. Bei dieſer Einrichtung wird die lebendigſte Ueberzeugung erhalten, daß das Wohlgefallen Gottes und die Glückſeligkeit eines Geiſtes mit ſeiner moraliſchen Güte im genaueſten Verhältniß ſteht. Auf dieſe Weiſe wird die Strafe die einzige Wohlthat, die dem Sünder erzeigt werden kann. Wenn daher auch das Phyſiſche der Strafe bleibt, der beſſer belehrte Sünder wird es kein Uebel mehr nennen, da er ſich dabei nicht unglücklich fühlt. Vielmehr wird er bei dieſer Vorſtellung der göttlichen Strafen zu innigerer Liebe und Anbetung des höchſten Weſens ſich bewogen fühlen, als durch alles, was ſich blos auf die Befriedigung der göttlichen Richtergerechtigkeit bezieht, die mit dem Wohle des leidenden Subjekts nichts gemein hat. Nach dieſen Grundſätzen kann keine ſtellvertretende Genugthuung ſtattfinden. Iſt das, was der Strafe ihren Nutzen gibt, nur ihre Verbindung mit dem Vergehen und die dadurch hervorgebrachte Beſſerung, ſo kann dieſe ſchlechthin nicht erfolgen, wofern dieſe Verbindung nicht ſo ſinnlich als möglich iſt. Es iſt daher nicht genug, daß nur irgendwo eine Strafe verhängt wird; wenn es nicht in dem ſündigen Subjekt ſelbſt geſchieht, ſo iſt alle moraliſche Frucht dieſer Strafe verloren. Bei dieſer Beſtimmung des Begriffs der Strafe iſt eine Aufhebung der Strafe, wie bei

der Satisfactionstheorie vorausgesetzt wird, moralisch unmöglich. Aber auch die Theorie des Grotius, welche Gott nicht als Beleidigten, sondern als Regenten betrachtet, und das Wesen der Strafe in den exemplarischen Zweck setzt, ist ungenügend, da das Bild eines menschlichen Regenten ein sehr inadäquater Ausdruck der Idee Gottes ist. Da in dem göttlichen Staat niemand zu seyn aufhört, so kann jede Strafe schon deßwegen einen mehr als exemplarischen Nutzen haben. Wie aber alle Strafen in dem göttlichen Staat nur exemplarisch wirken sollen, ist völlig undenkbar, wenn man bedenkt, daß der größte Theil der Verbrechen und Strafen demjenigen, der nicht den ganzen Regierungsplan Gottes bis ins Einzelne verfolgen, und auch das Innere der menschlichen Handlungen durchschauen kann, verborgen bleiben muß. Der Unterschied der göttlichen und menschlichen Strafen besteht vielmehr eben darin, daß die göttlichen auch da, wo sie einen exemplarischen Nutzen haben, zugleich auf die Besserung hinwirken. Die Strafen Gottes sollen zur Beförderung des Wohls des Weltalls dienen, nicht blos dadurch, daß sie den Zuschauer durch die Strafe des Verbrechers schrecken, sondern auch dadurch, daß sie den Bestraften in der Verehrung des allgemeinen Wohls sein eigenes finden lehren. Ein menschlicher Regent kann zwar strafen, ohne die Besserung des Verbrechers zur Absicht zu haben, Gott aber kann nicht strafen, ohne den Uebertreter bessern zu wollen. So wahr ist es also, daß Strafen ein Glück für den Bestraften sind, das er sich selbst wünschen muß, und so unhaltbar sind auch die Gründe, durch welche man aus dem Regenten-Verhältniß Gottes eine unmittelbare Versöhnung Gottes ableiten wollte [1]).

1) Man vgl. hierüber den zweiten im Jahr 1778 erschienenen Theil der neuen Apologie des Sokrates, in welchem Eberhard die Lehre von der Genugthuung einer neuen umfassenden Untersuchung unterwarf (Abschn. V. S. 154. f.). Ueber Grotius ist bes. S. 195. f. zu vergl.

Es handelt ſich demnach auf dem Standpunkt, auf welchem dieſe Gegner der kirchlichen Satisfactionslehre ſtehen, nicht mehr um die Frage, ob Gott auch ohne Genugthuung, unter der bloßen Vorausſetzung der Reue und Beſſerung, die Strafen der Sünden aufhebe (in der Behauptung dieſes Hauptſatzes der neueren Verſöhnungslehre machte ſich das ſubjektive Bewußtſeyn der Zeit in ſeiner ganzen überwiegenden Macht geltend) [1]), ſondern die Frage war vielmehr, ob überhaupt

1) Auf eine bemerkenswerthe Weiſe ſpricht ſich die Gewißheit dieſes errungenen Standpunkts der Subjektivität in folgender Stelle der Eberhard'ſchen Apologie Th. II. S. 206. f. aus: „Man kann nicht ohne Vergnügen bemerken, wie die Lehre von einer vertretenden Genugthuung ſelbſt unter den Händen ihrer Vertheidiger eine beſſere Geſtalt angenommen hat. Es wird nun allgemein erkannt, daß ſie den Geſinnungen und den Sitten des Chriſten zuträglich ſeyn müſſe, wenn ſie des höchſten Weltregierers würdig ſeyn ſoll. Welch ein großer Schritt zu einem vollkommenern Chriſtenthum iſt nicht durch dieſe Verbeſſerung der Theorie ſeit der Verwerfung der ſcholaſtiſchen Theologie durch die erſten Reformatoren geſchehen? In dieſer elenden Verunſtaltung des urſprünglichen, ſo einfältigen und wohlthätigen Chriſtenthums that Gott alles um ſeinetwillen, die Schicklichkeit, die Verhältnißmäßigkeit in dieſer Veranſtaltung Gottes war gar nicht aus dem Bedürfniß und dem Wohl der Menſchen hergeleitet, alles ging dahin, die Eiferſucht und die Majeſtät eines orientaliſchen Deſpoten zu befriedigen, deſſen Ruhm mit dem Wohl des Menſchen nichts gemein hatte. Aus dieſen finſtern Ideen leitete man die Nothwendigkeit her, daß der Erlöſer alles Leiden der Menſchen zwar nicht der Art, doch der Gattung nach übernähme. Proteſtantiſche Scholaſtiker traten, ſo bald der aſcetiſche Geiſt Luthers aus der proteſtantiſchen Kirche gewieſen war, und von neuem der kalten Spitzfindigkeit Platz gemacht hatte, in die Fußſtapfen ihrer katholiſchen Vorgänger, und leiteten aus ihren Grundſätzen die Nothwendigkeit einer vollkommenen gleichwiegen-

noch von einer Aufhebung der Strafe, einer Vergebung der Sünden die Rede seyn könne, da der Begriff der Strafe selbst jede Möglichkeit einer Strafen-Aufhebung ausschließe? Deßwegen ist schon hier der Ort, wo die Untersuchungen J. F. Ch. Löffler's über die Genugthuungslehre [1]) ihre Stelle fin-

---

den Genugthuung her, ganz gegen den belebenden erquickenden Geist Luthers." Luther habe auf den Glauben gedrungen, und es liege am Tage, wie nahe er einer mittelbaren Begnadigung durch die Erlösung gewesen sey, wenn er ihr nicht noch näher gekommen sey, so sey es die Schuld seiner Zeiten gewesen.

1) Ueber die kirchliche Genugthuungslehre, Zwei Abhandlungen. Züllichau u. Freist. 1796. Zuerst als Anhang zu dem ersten Bande der Predigten, 2. Aufl. Züllichau 1794. nunmehr im ersten Bande der kleinen Schriften Löfflers, Weimar 1817. S. 244. f. Die zweite dieser beiden Abhandlungen ist eine Vertheidigung und weitere Begründung der ersten. — Zwischen Eberhard und Steinbart auf der einen und Löffler auf der andern Seite steht noch C. F. Bahrdt mit der anonym erschienenen Schrift: Apologie der gesunden Vernunft durch Gründe der Schrift unterstützt, in Bezug auf die christliche Versöhnungslehre. Basel 1781. Da diese (die Seiler'sche Vertheidigung der kirchlichen Lehre bestreitende) Schrift in wissenschaftlicher Hinsicht keinen bedeutenden Werth hat, sondern nur nach Bahrdt'scher Weise die Eberhard'sche Theorie popularisirt und in schroffen Sätzen der kirchlichen Lehre entgegensetzt, so mag es, um den Fortgang der obigen Entwicklung nicht durch bloße Wiederholungen zu unterbrechen, genügen, hier das Wesentlichste zu bemerken. Bahrdt geht gleichfalls von dem Begriff der Strafe aus und definirt denselben (S. 36.) so: Strafe ist jedes Besserungsmittel, das nur im Augenblick seines Daseyns mit unangenehmen Empfindungen verbunden ist, und das blos uneigentlich Strafe heißt, weil es auf Sünde folgt. Strafe im Bibelsinn ist nicht Strafe im Menschensinn. Strafe bei Gott ist Wohlthat, ist Benutzung des Uebels zum

den, da ſie ganz von der Vorausſetzung der Unmöglichkeit, ſowohl der Sündenvergebung, als der Genugthuung ausgehen. Unmög-

---

Heil der Menſchen. Dieſer Begriffsbeſtimmung zufolge wird die Frage: ob es poſitive Strafen gebe? in folgenden Sätzen beantwortet (S. 61.): 1. Es gibt bei Gott keine eigentlichen poſitiven Verordnungen und Strafen, 2. Gott benützt die Uebel als weiſer und guter Vater, als Educator, nicht als Richter. 3. Alle die Worte: Geſetz, Strafe, Richter, Fluch ſind Anthropopathien aus den rohen Zeiten, die, nach dem unter uns gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht in die Dogmatik gehören. 4. Die menſchliche Straftheorie kann daher in der Lehre von der Erlöſung Jeſu Chriſti nichts entſcheiden. Hierin iſt ſchon die metaphyſiſche Unmöglichkeit der Verſöhnungslehre ausgeſprochen. Es gibt ſchlechthin keine Strafen, von denen uns Chriſtus durch ſtellvertretende Erduldung derſelben erlöſen konnte. Denn 1. alle Strafen Gottes ſind Glieder einer Kette, die Gott nicht zerreißen kann und will. Gott kann alſo keine aufheben, keine erlaſſen, alſo auch keine um eines ſtellvertretenden Leidens willen erlaſſen. 2. Alle Strafen Gottes ſind Wohlthaten im eigentlichen Sinn, und Erlöſung von Wohlthaten iſt Unſinn. (Alle Uebel, die den fehlerhaften Menſchen treffen, ſind entweder natürliche Folgen ſeiner Thorheiten, und bleiben alſo nach wie vor, ſolange dieſe Thorheiten da ſind, können alſo nur durch Beſſerung aufgehoben werden, oder es ſind allgemeine Uebel, die in der Reihe der Urſachen und Wirkungen ihren Grund haben, die Gott um mehrerer wichtiger Endzwecke willen veranſtaltet, und die er im Vorbeigehen gleichſam benützt, um den Sünder aufmerkſam zu machen, und ſeine Beſſerung zu befördern). Daran ſchließen ſich folgende weitere Momente an: 1. Wenn auch alle Strafen an ſich erlaßbar wären, ſo iſt es doch a posteriori gewiß, daß der Mittler der Menſchen keine weggenommen hat (S. 74.). 2. Einen Unſchuldigen für Schuldige ſtrafen, iſt eine Ungerechtigkeit, die unter Menſchen auch in den ſeltenſten Fällen kaum entſchuldigt werden kann, aber bei Gott

lich könne Gott einen Menschen, insofern er gesündigt hat, nicht als einen schuldigen ansehen, weil es unmöglich sey, daß Gott den Menschen anders denke, als er wirklich sey. Ein unschuldiger Sünder sey ein Widerspruch, welcher im Verstande Gottes nicht stattfinden könne. Diese Unmöglichkeit, für welche die Vergangenheit oder die Zukunft keinen Unterschied mache, könne auch durch die Zurechnung der Unschuld eines Fremden nicht aufgehoben werden, aus dem doppelten Grunde, weil es keinen Unschuldigen gebe, der einen Ueberfluß an Unschuld hätte, da auch der Tugendhafteste, Gott selbst, nur so viel Tugend habe, als er bedürfe, und weil ein moralisches Wesen der Zurechnung einer fremden Tugend, die als seine

---

durchaus nicht stattfindet. Also ist die Versöhnungslehre auch allen gesunden Begriffen von Gott zuwider (S. 168.). 3. Das Strafen einiger Schuldigen für viele Schuldige kann zwar als Straferempel einigen Nutzen haben, obwohl die Erfahrung lehrt, daß er selten und unerheblich ist. Aber einen Unschuldigen strafen, um ein Straferempel aufzustellen, kann gar nichts nützen. Also hat die Versöhnungslehre keinen Nutzen, als Aufstellung eines Straferempels (S. 177.). Dieß hängt schon mit dem Beweis der moralischen Unmöglichkeit der Genugthuung zusammen. Die Versöhnungslehre bessert nicht, weil den Menschen nichts bessert, als wovon er einsieht, daß es ihm Schaden bringe, wenn er es nicht unterläßt: ebenso wenig beruhigt sie, da in dem Menschen gar kein Bedürfniß ist, sein Vertrauen zu Gott und seine Ruhe auf ein stellvertretendes Leiden eines Mittlers zu gründen. Reine und deutliche Begriffe von Gottes Güte und Liebe sind für jeden nicht phantasirenden Menschen hinreichende Quelle des Trostes und der Beruhigung, welche weniger als die Scheinruhe der Versöhnungslehre in Leichtsinn und Sicherheit ausartet. Also ist die Versöhnungslehre moralisch unmöglich, weil sie die Zwecke Gottes eher hindert, als befördert, wenigstens für diese Zwecke ganz entbehrlich ist (S. 208. f. vgl. 279.).

eigene angeſehen werden könnte, auf keine Weiſe empfänglich ſey. Der vergangene Zuſtand bleibt daher, wie er iſt, es kann in Anſehung deſſelben nichts geändert, nichts aufgehoben und getilgt werden, und wie dieß von der Erlaſſung der Schuld gilt, ſo gilt es auch von der Erlaſſung der Strafe. Es ergibt ſich dieß aus dem Begriff und Zweck der Strafe von ſelbſt. Durch jede Strafe ſoll entweder blos das begangene Unrecht geahndet, oder auch eine Veränderung der Geſinnung bewirkt werden. Das Erſtere iſt die Denkart der ſtrengen Gerechtigkeit, das Letztere die der weiſen heiligen Güte. Bei Gott kann, wenigſtens was die willkürlichen Strafen betrifft, kein anderer Gottes würdiger Zweck vorausgeſetzt werden, als die Beſſerung des Geſtraften. Eine willkürliche Strafe kann daher nur ſolange dauern, bis der Zweck, deſſen Mittel ſie ſeyn ſoll, erreicht iſt, ſie länger fortdauern zu laſſen, wäre gegen die göttliche Weisheit, folglich bedarf es in dieſer Hinſicht keiner fremden Genugthuung, um die Gottheit zur Aufhebung willkürlicher Strafen geneigt zu machen. Wollte man ſagen, die fremde Erduldung ſelbſtverdienter Strafen ſey ein kräftigeres Beſſerungsmittel, als die eigene Empfindung derſelben, ſo könnte dieß doch nur dann von Erfolg ſeyn, wenn die Strafe von dem Unſchuldigen noch zu erdulden iſt, und ihm alſo durch unſere Beſſerung ein Theil der Strafe erſpart werden kann, nicht aber, wenn die Strafe ſchon erduldet iſt, folglich unſere Beſſerung oder Verſchlimmerung auf ſeinen Zuſtand keinen Einfluß mehr haben kann. Es läßt ſich jedoch nicht blos aus dem Begriffe der Strafe, ſondern auch aus der Natur der moraliſchen Handlungen ſelbſt die Unmöglichkeit darthun, daß die Strafen derſelben von einem Fremden übernommen werden. Es kommt hier der Unterſchied der Materie und der Form einer Handlung in Betracht. Die Materie einer Handlung, oder die Handlung als etwas blos Aeuſſerliches, kann auch von einem andern verrichtet werden, unmöglich iſt eine Stellvertretung

in Hinsicht des Formellen einer Handlung, ihrer Freiheit oder Moralität, die als etwas blos Inneres von der eigenen Entschließung und Absicht abhängt. Ebenso verhält es sich mit der Bestrafung der Handlungen. Die Strafe für eine gesetzwidrige Handlung, bei welcher es blos auf die Materie ankommt, kann als etwas Aeußerliches und Willkürliches, auch erlassen oder von einem andern übernommen werden. Da aber die Form, oder die Moralität, der Handlungen etwas Inneres ist, so kann auch ihre Belohnung und Bestrafung von der Person des frei Handelnden nicht getrennt werden, und kein anderes, als das handelnde Subjekt treffen, und da nur Gott über die Moralität richtet, so vollzieht auch nur Gott die Strafe, und zwar vollzieht er sie durch das Gewissen. Die Strafe einer unmoralischen Handlung als solcher besteht daher blos in der Mißbilligung der Vernunft, in der Verurtheilung des Gewissens, die weder von einem Andern empfunden, noch von Gott aufgehoben werden kann. Daß aber Gott außer diesen innern Strafen der Sünde noch manche äußere willkürliche mit derselben verknüpft habe, kann wenigstens ohne eine förmliche Erklärung Gottes, vermöge welcher wir solche äußerliche Uebel als Strafen der Unsittlichkeit anzusehen hätten, nicht behauptet werden, würde es aber auch solche Strafen geben, so könnte auch von ihnen kein anderes Urtheil gelten, als dasselbe, das von den willkürlichen Strafen der Gottheit überhaupt gilt [1]).

Obgleich diese Argumente uns schon wiederholt in verschiedenen Gestalten und Wendungen begegnet sind, so sind doch die verschiedenen Einwendungen, die sich gegen die kirchliche Satisfactionslehre erheben lassen, hier in ihrer bündigsten Form auf solche Weise zusammengefaßt, daß uns die Löffler'schen Untersuchungen zugleich als eine Uebersicht über die ganze bisherige Polemik gelten können. Sie läuft von ver-

1) Zweite Abh. Kl. Schr. 1. Bd. S. 291. f.

ſchiedenen Seiten in dem von Löffler mit der entſchiedenſten Beſtimmtheit ausgeſprochenen Reſultat zuſammen, daß eine Sündenvergebung im eigentlichen Sinne eine Unmöglichkeit ſey. Hierin liegt das Moment, wodurch ſich dieſe neuere Theorie von der ſocinianiſchen und arminianiſchen unterſcheidet. Während die beiden letztern die Realität poſitiver Strafen vorausſetzen, und die Aufhebung derſelben auf die abſolute Güte und Liebe Gottes zurückführen, läugnet die neuere Theorie jeden die Möglichkeit einer Sündenvergebung im eigentlichen Sinn in ſich ſchließenden Begriff der Strafe, und geht daher auch in Anſehung der Frage, um welche es ſich hier handelt, nicht blos auf die göttliche Güte und Liebe, ſondern hauptſächlich auf die göttliche Weisheit und Heiligkeit zurück, vermöge welcher an ſich ſchon mit der Sünde nichts verbunden werden kann, was erſt vermittelſt der göttlichen Güte und Liebe wieder aufgehoben müßte.

Indem aber dieß das Reſultat iſt, auf welches man auf dem Wege der Theorie geführt wurde, mußte ſich von ſelbſt die Frage aufdringen, wie daſſelbe mit den die Thatſache der Sündenvergebung ſo klar bezeugenden Ausſprüchen der heiligen Schrift vereinbar ſey [1])? Es iſt ſchon bemerkt worden,

---

1) Auf die Frage, welche die obige eigentlich zur Vorausſetzung hat: warum überhaupt Jeſu und beſonders ſeinem Tode Begnadigung und Seligkeit als Wirkung zugeſchrieben wird (vgl. Bahrdt a. a. O. S. 116. f.), gab man ganz die ſocinianiſche Antwort, welche namentlich Bahrdt a. a. O. S. 119. auf folgende Weiſe gefaßt hat: Iſt Beſſerung, Grund, Urſach, Bedingung, nothwendiges *antecedens* unſerer Begnadigung, ſo iſt der, welcher Grund, Urſach u. ſ. w. unſerer Beſſerung iſt, auch Grund, Urſach u. ſ. w. unſerer Begnadigung, Verſöhnung und Seligkeit, denn wenn B die Urſach iſt von C, und A die Urſach von B, ſo iſt auch A die Urſach von C. Jeſus hat die Beſſerung der Menſchen begründet, 1. durch ſeinen Unterricht, 2. durch ſein Beiſpiel,

wie Steinbart dieſe Frage zu löſen ſuchte. Tiefer und methodiſcher ging jedoch zuerſt Eberhard in die Beantwortung derſelben ein. Der große Fortſchritt, welcher in jener Zeit in der Exegeſe dadurch gemacht wurde, daß man ſich von der Nothwendigkeit überzeugte, aus ſich ſelbſt herauszugehen, und ſich in den ganzen Kreis der Vorſtellungen und Verhältniſſe, in welchem ein Schriftſteller lebte und ſchrieb, hineinzuverſetzen, mußte auch auf die Auffaſſung der Lehre von der Satisfaction den wichtigſten Einfluß haben, und auf die für dieſelbe ſo weſentliche Unterſcheidung zwiſchen Inhalt und Form führen, und wenn auch jene Zeit in der Ueberraſchung über die große von ihr gemachte Entdeckung, daß jede Zeit ihr eigenes Bewußtſeyn habe, ihrem ſo ſtark überwiegenden Hange zur Subjektivität auch darin nachgab, daß ſie nun überall, in allen geſchichtlichen Erſcheinungen nur ein wechſelndes Spiel der Subjektivität erblicken, und den ganzen Lehrinhalt des N. T. in ein buntes Gewebe zufälliger Zeitvorſtellungen auflöſen wollte, ſo war nun doch einmal der große Schritt geſchehen, das Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes von dem ſubjektiven Bewußtſeyn der Zeiten und Individuen zu unterſcheiden. Wie ſehr die Männer, welche die Grundſätze der Interpretation, deren Gültigkeit für die Schriften des klaſſiſchen Alterthums nicht geläugnet werden konnte, zuerſt auch für die Interpretation der neuteſtamentlichen Schriften in Anſpruch nahmen und weiter entwickelten, dabei von der Abſicht entfernt waren, die objektive Grundlage des kirchlichen Glaubens zu erſchüttern, wie ſehr ſie hierin nur dem Zuge des ſich über ſich ſelbſt und die Objekte ſeiner Erkenntniß verſtändigenden Geiſtes folgten, beweist vor allen andern Erneſti. Auf die mit Recht hochgeachtete Auktorität dieſes Begründers der neuern

---

3. durch die Beglaubigungen ſeiner Lehre (z. B. das Vernunftmäßige und Allgemeinfaßliche ſeiner Lehre), 4. durch ſein Leiden und ſeinen Tod.

Exegeſe beruft ſich daher auch Eberhard [1]) für die weiter gehende Anwendung, welche er von den damals aufgeſtellten Interpretations-Grundſätzen in Beziehung auf die Lehre von der Satisfaction machen zu müſſen glaubte. Allen Ausdrücken des N. T., bemerkt Eberhard [2]) müſſe Gewalt angethan werden, wenn ſie zum Beweiſe der Satisfactionstheorie dienen ſollen. Da, wo ſich Jeſus am deutlichſten ausdrücke, laſſe ſich die nächſte Abſicht ſeiner Belehrungen, die auf die Aufhebung des jüdiſchen Particularismus und die Vertauſchung eines körperlichen Gottesdienſtes gegen die allgemeine innere geiſtige Anbetung Gottes gingen, nicht verkennen. Die ſtandhafte Ausführung dieſes Plans habe ſeinen Tod herbeigeführt. So habe ſich der Erlöſer recht eigentlich für das Beſte der Menſchen aufgeopfert, ſie von den größten Uebeln, von der Unwiſſenheit in der Religion, von der Blindheit, von dem Aberglauben, von der Sünde befreit und erlöst. Die Apoſtel ſeyen mit abſichtlicher Conſequenz immer wieder auf die Opferidee des Todes Jeſu zurückgekommen. Aus dieſer altjüdiſchen Phraſeologie, in deren Anwendung die Lehrweisheit Jeſu und der Apoſtel beſtund, ſey die ganze chriſtliche Opfertheologie zu erklären. Dieſelbe allegoriſirende Interpretations-Methode, deren ſich ſchon die Alexandriner nach dem Vorgange der philoſophiſchen Schulen der Griechen, namentlich des Plato, bedienten, um die herrſchende Religion zu deuten, habe insbeſondere der Apoſtel Paulus angewandt, um die Chriſten zu der Einſicht zu führen, daß ſie das eigentliche geiſtliche Gute, das man durch den allegoriſchen Sinn dem jüdiſchen Gottesdienſte beilegte, durch die Entſagung des Judenthums nicht vermiſſen dürfen [3]). Durch dieſe von Eberhard zuerſt weiter entwickelte Anſicht wurde der erſte Verſuch

---

1) Neue Apol. des Sokrates Th. 2. S. 163. f. S. 177.
2) A. a. O. S. 161. f.
3) Eberhard a. a. O. S. 180. 184. 187. f.

gemacht, die damals besonders durch Semlers und Tellers Einfluß sich bildende Accommodationstheorie auch auf die Lehre von der Versöhnung überzutragen. Es wurde daher von den auf diesen Standpunkt sich stellenden Theologen, wie namentlich von Eckermann und Henke, zwar zugegeben, daß die Idee eines versöhnenden Opfertodes in der Lehre Jesu und der Apostel enthalten sey, zugleich aber behauptet, daß sich, wenn auch nicht Jesus selbst, doch wenigstens seine Apostel hierin nur an eine unter ihren Zeitgenossen herrschende Vorstellung anbequemt haben [1]). Die Betrachtung des Todes Jesu aus

---

1) Die Begründung der Satisfactionslehre durch die alttestamentliche Lehre von den Opfern hatte namentlich der englische Gelehrte Joh. Taylor (Untersf. der Lehre der h. Schrift von der Versöhnung in Beziehung auf die jüd. Opfer und das Opfer J. Chr. Aus dem Engl. 1773.) durch die (auch von Arth. Sykes, Versuch über die Natur, Absicht und der Ursprung der Opfer. Aus dem Engl. übersf. Mit Anm. Zus. und Vorr. von Semler, Halle 1778. aufgestellte) Behauptung bestritten, daß die Schuld der Opfernden nicht auf das Opfer übertragen worden, sondern das Opfer nur ein äußeres Zeichen der Freundschaft mit Gott gewesen sey (weßwegen auch der Tod Jesu nur vermöge der bei demselben bewiesenen Tugend die Ursache der Sündenvergebung auf dieselbe Weise sey, wie Gott sonst nach der heil. Schrift mit Rücksicht auf die Tugend, Frömmigkeit, das Gebet rechtschaffener Menschen andern die Sünden vergebe). Nach Bahrdt a. a. O. S. 208. f. 282. läßt sich die jüdische Opfertheorie deßwegen gar nicht auf Christus anwenden, weil die Opfer gar keine Religionshandlungen waren, und keine Beziehung auf moralische Verhältnisse hatten. Nirgends sey verordnet, daß durch ein Opfer Vergebung der Sünde im moralischen Sinne gesucht werden soll. Alle Opfer seyen nur äußerliche Staatsceremonien, die das Innerliche, Moralische, nichts angehen. Nun aber sey die Versöhnungstheorie der christlichen Dogmatik, nach dem Vorgeben ihrer

dem Geſichtspunkt eines Verſöhnungsopfers ſey, ſuchten dieſe Theologen weiter nachzuweiſen, für die Sache der chriſtlichen Religion von der größten Wichtigkeit geweſen. Es ſey dadurch nicht nur der Anſtoß entfernt worden, welchen die Juden und Judenchriſten an dem ſchmachvollen, mit der Würde und Beſtimmung Jeſu unvereinbar ſcheinenden, Tode deſſelben nahmen, ſondern es habe ſich daran auch alles Heilſame, das die Betrachtung dieſes Todes haben konnte, auf eine für ihre Faſſungskraft und ihren Geſchmack angemeſſene Weiſe angeknüpft. Dadurch erſt ſey es den Apoſteln möglich geworden, die Juden von dem Vertrauen abzuziehen, das ſie auf die alten Verſöhnungsgebräuche ihrer Religion zu ſetzen pflegten, indem ſie den Tod Jeſu, wie als das einzige Sühnopfer, ſo auch als den größten Beweis, ſowohl der göttlichen Liebe, als der göttlichen Strafgerechtigkeit darſtellten. Obgleich die Apoſtel hierin einer hergebrachten, in den zufälligen Bedürfniſſen jener Zeit begründeten, und inſofern noch ungeläuterten Vor-

---

Vertheidiger, Theil der weſentlichen Religion, alſo könne die Opfertheorie kein Pendant des Erlöſungswerks ſeyn. Wenn alſo Chriſtus ein Opfer genannt werde, ſo ſey es Allegorie aus dem jüdiſchen Staatsceremoniel. Wenn aber auch die Opfer eine wahre Beziehung auf Chriſti Tod gehabt hätten, wenn ſie auch von den Apoſteln nicht blos allegoriſch, für jüdiſche Lehrlinge, gebraucht würden, ſo würden ſie doch kein ſtellvertretendes Leiden eines Mittlers beweiſen, weil nie eigentliche Strafe durch ein Opfer ertragen, oder auch nur aufgehoben worden ſey. Jede Strafe des Staatsgeſetzes ſey vollzogen worden. Nur die Aufhebung des göttlichen Mißfallens an der Perſon ſey bezeichnet, und der Menſch dadurch für rein d. h. zutrittsfähig erklärt worden, alſo könnte, alles verglichen, der Tod Jeſu nicht mehr als Erklärung, Verſicherung ſeyn: daß jeder Glaubige ohne weiteres Opfer begnadigt und ſelig ſey (Eine Argumentation, aus der ſich ebenſo gut die entgegengeſetzte Folgerung ziehen läßt!).

ſtellung gefolgt ſeyen, ſo habe doch der Begriff des Opfers in ſeiner Beziehung auf den Tod Jeſu auch eine innere Wahrheit, ſofern er die Unſchuld Jeſu, die heilſame, das Gewiſſen des Sünders beruhigende Kraft ſeines Werkes, das Gottgefällige des von ihm nach dem Willen Gottes übernommenen Todes, und ſeine für das Wohl anderer ſich aufopfernde und hingebende Geſinnung ausdrücke [1]). Bei dieſer Anſicht von dem Nutzen des Todes Jeſu, wobei demnach ein beſonderes Gewicht auf die die heilſame Wirkung deſſelben vermittelnden Zeitvorſtellungen gelegt wird, glaubte man auch die Nothwendigkeit deſſelben aus einem andern Geſichtspunkt betrachten zu müſſen. Iſt die Nothwendigkeit des Todes Jeſu der Satisfactionstheorie zufolge eine abſolute und objektive, nach der ſocinianiſchen Lehre dagegen eine blos ſubjektive und relative, ſofern nur unter Vorausſetzung des Todes die Lehre Jeſu den moraliſchen Einfluß auf die Menſchen haben kann, welchen ſie haben ſoll, ſo geht die neuere Theorie, von welcher hier die Rede iſt, auch in der Beſtimmung dieſes ſubjektiven Moments noch weiter. Sie nimmt zwar gleichfalls an, daß der Tod Jeſu nothwendig war, weil Jeſus nur durch ſeinen Tod ſeine Lehre, oder ſeine feſte Ueberzeugung von der Wahrheit derſelben beſtätigt, und das ſchönſte Beiſpiel vollendeter Tugend und den größten Beweis ſeiner Liebe gegen die Menſchen gab, wie ſie aber überhaupt alles, was ſich auf den Tod Jeſu bezieht, aus dem hiſtoriſchen, das Temporelle und Zufällige von dem an ſich Wahren und Allgemeinen genau unterſcheidenden Geſichtspunkt aufzufaſſen ſucht, ſo zieht ſie auch bei der Frage über die Nothwendigkeit deſ-

---

1) Man vgl. hierüber beſonders Henke, Lineamenta institutionum fidei christianae historico-criticarum Helmſtädt 1793. Zweite Ausg. 1795. S. 152. f. Eckermann, Compendium Theologiae christianae theoreticae biblico-historicae. Altona 1791. S. 132. f.

ſelben vor allem die beſondern Verhältniſſe in Betracht, in welchen ſich Jeſus befand, und es wurde daher ſchon von denſelben Theologen, welche, wie Henke, beſonders darauf ausgingen, die Zeitvorſtellungen von der wahren Lehre Jeſu auszuſcheiden, darauf hingewieſen, daß Jeſus nach der ganzen Geſtaltung ſeiner Verhältniſſe, wie wir uns ihn, ſowohl ſeinen Volksgenoſſen überhaupt, als auch beſonders ſeinen Jüngern gegenüber, denken müſſen, nur in ſeinem Tode das geeignete Mittel zur Realiſirung ſeiner Zwecke und Plane ſehen konnte, und ebendeßwegen die Nothwendigkeit des Todes vor allem für ihn ſelbſt eine ſubjektiv moraliſche war [1]).

Wenn auf der einen Seite die Sündenvergebung als an

---

1) Henke a. a. O. S. 171.: *Quando* 1) *Christus non esset per vim, neque isto in aetatis vigore, isto tempore et modo, cum tali pompa e vivis sublatus, quando omnino diuturnior lucis usura ei contigisset, vix fieri non poterat, quin aliquando regem illum raperet admiratione tanti viri et exspectatione defixa, rerum novarum cupiditate incensa multitudo, provinciam seditionibus impleret, fatale urbis ac templi excidium, non multo post futurum, immature acceleraret, atque sic omnis non modo rei christianae progressio et propagatio, cum omni, quae inde pependit rerum conversione, interciperetur, verum etiam omnis disciplinae, quam Christus voluerat stabilire, fructus interiret, ac fere omnis illius cognitio memoria et fama obliteraretur. Porro autem,* 2) *quum restauratae post mortem cruentam vitae Christi ad restaurandam fidem et spem discipulorum, in illo positam, tantam vim fuisse intelligamus, ut alium quempiam rerum eventum, qui majorem vel eandem vim habiturus fuisset, fingere haud possimus, hinc quoque elucet, quam aptus et nexus e Christi supplicio fuerit felix rerum ab Apostolis gestarum successus* (Joh. 16, 7.). Der Tod Jeſu war demnach für ſeine Jünger eine ſubjektive Nothwendigkeit.

ſich unmöglich geläugnet, auf der andern Seite aber als neuteſtamentliche Lehre anerkannt wird, ſo kann beides nur durch die Vorausſetzung vereinigt werden, daß die letztere als eine bloße Zeitidee anzuſehen ſey, woran ſich jedoch ſogleich die weitere Frage anſchließen muß, ob die Apoſtel ſelbſt in dieſer Zeitidee befangen waren, oder über ihr ſtehend nur für den Zweck ihres Lehrberufes ſich an ſie accommodirten. Das Letztere wurde von den Theologen, mit deren Anſicht wir es hier zu thun haben, gewöhnlich angenommen. Man glaubte, durch die Annahme, daß die Apoſtel für ſich ſelbſt das Wahre und Richtige erkannt, aber nach ihrer Lehrweisheit für gut gefunden haben, es dem Bewußtſeyn ihrer Zeitgenoſſen unter einer ihnen bekannten Form mitzutheilen, ſo viel möglich zu verhüten, daß es zwiſchen der an ſich wahren Lehre und der Schriftlehre zu einem entſchiedenen Bruche komme. Nur aus demſelben Beſtreben läßt ſich auch die Anſicht Löfflers erklären, daß die Apoſtel, wie Löffler in den ſchon genannten Abhandlungen durch eine Art von Induction zu beweiſen ſuchte, nie von Vergebung der Sünden der Chriſten um des Todes Jeſu willen reden, ſondern, daß ſie blos die Vergebung der vor der Annahme des Chriſtenthums begangenen Sünden von jenem Tode ableiten. Die ganze Vorſtellung, daß durch vergoſſenes Blut jemand gereinigt, und ihm die Strafe der Uebertretung vergeben werde, ſtamme aus der moſaiſchen Religions-Verfaſſung. Wie ſchon die Propheten Opfer und Gehorſam verbanden, ſo habe das Chriſtenthum die Opfer gänzlich aufgehoben, und das Wohlgefallen Gottes nur an die Reinheit des Herzens und an ſtandhafte beharrliche Tugend geknüpft. Da aber Jeſus ſein bei der Gründung des Chriſtenthums vergoſſenes Blut das Blut eines neuen Bundes genannt, und mit dem Blute verglichen habe, mit welchem bei der Stiftung des moſaiſchen Geſetzes das Volk beſprengt und gereinigt worden war, ſo haben die Apoſtel dieſe angegebene Aehnlichkeit ergriffen, und das Blut Jeſu

als das Blut vorgeſtellt, welches diejenigen reinige, die in den neuen chriſtlichen Bund mit Gott treten, und Chriſtus habe dadurch die Geſtalt eines Opfers erhalten. Nur in dem einzigen Falle, wenn ein über ſeine bisherigen Sünden Bekümmerter und an verſöhnende Opfer Gewöhnter, ein Mitglied der chriſtlichen Kirche zu werden wünſche, könne die Lehrart der Apoſtel wiederholt und nachgeahmt werden. Da aber die Apoſtel ſelbſt die Reinigung durch das Blut Jeſu und die damit verknüpfte Vergebung auf die vor der Annahme des Chriſtenthums begangenen Sünden einſchränken, und von Sünden der Chriſten durchaus nichts wiſſen wollen, ſo gehöre die in der Kirche üblich gewordene Lehre von der Vergebung der Sünden und der Laſter der Chriſten, um des Todes Jeſu willen, nicht in die Zahl der chriſtlichen Wahrheiten: ſie habe, außer ihrer Schädlichkeit, keinen Grund in der h. Schrift [1]). Betrachten wir dieſe Anſicht etwas näher, ſo kann man ſich nicht wundern, daß ſie überall nur Widerſpruch gefunden hat. Ihre Tendenz geht zwar, was die Sache ſelbſt betrifft, gleichfalls nur dahin, die Lehre von der Sündenvergebung als eine bloße Zeitvorſtellung aufzufaſſen, ſie kommt aber darüber in Widerſpruch mit ſich ſelbſt, daß ſie auf der einen Seite den Apoſteln das Bewußtſeyn dieſer Vorſtellung als einer bloßen Zeitvorſtellung zuſchreibt, auf der andern Seite aber das, was ſie zu einer bloßen Zeitvorſtellung macht, ſelbſt wieder aufhebt. Wenn ſie die Apoſtel abſichtlich immer nur von der Vergebung ſolcher Sünden, die von den Juden und Heiden vor ihrem Uebertritt zum Chriſtenthum begangen worden ſind, nicht aber der Sünden der Chriſten reden läßt, ſo kann dieß von den Apoſteln nur deßwegen geſchehen ſeyn, weil ſie ſelbſt das Bewußtſeyn hatten, daß es an ſich, oder für diejenigen, für welche die Lehre von der Sündenvergebung nicht als Zeitvorſtellung Bedürfniß iſt, alſo für die Chriſten

1) Löffler a. a. O. S. 360. f.

in ihrem Unterſchied von den Juden und Heiden, keine Sündenvergebung gibt. Wenn dagegen Löffler ſelbſt zugibt, daß auch die Chriſten, obgleich ſie nach der Lehre der Apoſtel ein reines und heiliges Volk ſeyen, dennoch in manchen Fällen fehlen, und für ſolche aus Uebereilung herrührende Vergehungen der Vergebung bedürfen, warum ſoll den Apoſteln, wenn ſie in jener Beziehung das Weſen der Sündenvergebung ſo gut erkannten, in dieſer letztern die richtige Erkenntniß abgeſprochen werden, und welche Urſache iſt demnach vorhanden, Stellen, in welchen die Apoſtel dieſe Erkenntniß wirklich ausſprechen, wie namentlich der Stelle 1 Joh. 2, 1., eine dem natürlichen Sinne der Worte widerſtreitende Erklärung aufzudringen? [1]) Sagt man, daß die Vergebung der Sünden der Chriſten allein von der Beſſerung, nicht von dem Tode Jeſu abhänge [2]), ſo kann auch dieß keinen ſo weſentlichen Unterſchied ausmachen, da ja die Apoſtel auch die Juden und Heiden zur Beſſerung aufforderten, und dem Tode Jeſu in keinem Falle ein die Beſſerung bewirkender moraliſcher Einfluß abgeſprochen werden kann. Soll daher gleichwohl die Lehre von der Sündenvergebung nur in die Sphäre der Zeitvorſtellungen verwieſen werden, ſo kann dieß nur durch die Vorausſetzung motivirt werden, daß die Apoſtel überhaupt noch in den Vorſtellungen ihrer Zeit befangen waren (dieß

---

1) Löffler erklärt die Stelle 1 Joh. 2, 1., die mit Recht von den Gegnern ſeiner Anſicht gegen ihn geltend gemacht worden iſt, ſo (S. 353.): „Dieß, Geliebte, ſchreibe ich euch, damit ihr nicht in jenem ſündhaften Zuſtande beharret, und ſollte ſich noch jemand darin finden, ſo wende er ſich nur an unſern Beiſtand bei Gott, an Jeſum den Unſchuldigen,“ und ſetzt dabei voraus, daß der Brief zum Theil an Nichtchriſten oder an ſolche Leſer gerichtet ſey, welche noch Weniges vom Chriſtenthum wußten, oder keine feſte Ueberzeugung davon hatten.

2) Löffler a. a. O. S. 367.

liche Lehrweiſe der in die genannte Klaſſe gehörenden Theologen läßt ſich, wie ich glaube, auf folgende Hauptmomente zurückführen.

1. Die Unterſuchungen, von welchen zuletzt die Rede war, gingen von dem Begriff der Strafe aus, und hatten das Reſultat zur Folge, daß es eigentlich keine Strafe gebe, welche aufgehoben werden könne, eine Sündenvergebung im eigentlichen Sinne alſo nicht ſtattfinde. Der Begriff poſitiver Strafen ſchien den genannten Gegnern der kirchlichen Lehre ein der Vernunft widerſtreitender zu ſeyn. Eben dieſen Begriff mußten daher die Vertheidiger derſelben vor allem rechtfertigen, wenn ſie die Lehre von der Sündenvergebung im kirchlichen Sinne feſthalten wollten, und es tritt daher auch ſchon hier der Unterſchied der beiden einander gegenüberſtehenden Anſichten ſehr klar hervor. Hatten die Einen die Anſicht, daß die Sünde keine andere Folgen haben könne, als nur ſolche, die ſich aus dem natürlichen Zuſammenhang der Urſachen und Wirkungen begreifen laſſen, ſo beriefen ſich da-

---

Bei Gruner kommt alles darauf hinaus, *quod Christus mala physica, ex peccatis hominum oriunda, et in his mortem patientissime fortissimeque pertulit*, damit die Menſchen dadurch die Sünde verabſcheuen lernen, und ſich überzeugen, daß die phyſiſchen Uebel und auch der Tod, *non tam esse mala, quam videri imprudentibus.* Sonſt hätte ja Gott ſeinen einzig geliebten Sohn nicht ſo viele und ſo große Uebel erdulden laſſen können. A. a. O. S. 414. Ueber Semlers ebendahin gehörenden dogmatiſchen Indifferentismus, vergl. man deſſen Verſuch einer freiern theolog. Lehrart. Halle 1777. S. 466. Denkende Chriſten haben die Freiheit, an die beſtimmte Art und Weiſe entweder gar nicht zu denken, und blos den Verſicherungen der Liebe und Gnade Gottes zu glauben, oder ſie können eine andere Reihe des Zuſammenhangs aus ſolchen Redensarten, wie *satisfactio vicaria* u. ſ. w. ſammeln, ohne der Sache, dem Erfolge, dem Verdienſte Chriſti im Geringſten Eintrag zu thun.

gegen die Andern darauf, daß der göttliche übernatürlich wirkende Wille auch andere, als blos natürliche Folgen mit der Sünde verbinden könne. Offenbar sey doch, wurde bemerkt, die Einrichtung der Sinnenwelt von der Weisheit und Güte des Allmächtigen nach moralischen Zwecken veranstaltet. Da nun Gott alles so lenke, wie es die Beförderung der sittlichen Vollkommenheit und des wahren Wohlseyns der vernünftigen Geschöpfe erfordere, so werde er gewiß auch diejenigen Uebel, die in dem Zusammenhange der Dinge einmal da seyen, und ohne noch größern Schaden anzurichten, nicht ganz vertilgt werden können, so anwenden, daß sie zur Verhinderung der Sünde, zur Erweckung der Gewissen frecher Menschen, und zur Warnung anderer dienen. Positive Strafen seyen also solche Uebel, welche zwar nicht selbst aus den Sünden der Menschen entstehen, aber von der Weisheit Gottes absichtlich so gelenkt werden, daß sie den Menschen an die Uebertretungen des Gesetzes, die er begangen, erinnern, das Strafgefühl in ihm erwecken, und ihm seine Schuld vor Augen bringen. Wenn auch kein Mensch im Stande sey, in einzelnen Fällen mit Sicherheit die Gründe anzugeben, welche bei den Schicksalen der Menschen in Gottes Rathschluß verborgen liegen, so könne doch auch niemand mit Gewißheit entscheiden, ob dieß oder jenes den Sünder treffende Uebel nicht in der That nach Gottes Absicht eine positive Strafe zu nennen sey. Positive Strafen seyen jedoch keine willkürliche, sie haben ihren Grund in der Schwachheit der Menschen, und seyen so wenig eine bloße Geburt des Aberglaubens, daß sie vielmehr ein klarer Beweis der Güte und Weisheit Gottes seyen, der sich mit Vaterliebe zu der Schwäche und den Gesinnungen seiner Geschöpfe herablasse. Den Hauptbeweis für die Realität solcher Strafen fand man in der alttestamentlichen Geschichte. Da aber die durch den Tod Jesu aufgehobenen Strafen sich nicht blos auf die gegenwärtige, sondern die künftige Welt beziehen, so mußten hauptsächlich die Stra-

ſen der künftigen Welt aus dem Geſichtspunkt poſitiver Strafen betrachtet werden. Die natürlichen Strafen der Sünden, das unangenehme Bewußtſeyn eines ſchlechten Lebens, die Unruhe des Gewiſſens, die Furcht vor dem Richter, die ſchreckliche Erwartung einer peinvollen Zukunft, behauptete man, begleiten zwar den Menſchen über die Grenzen dieſes Lebens hinaus, aber dieſe aus der Natur der Sünde ſelbſt entſtehenden Wirkungen der Sünde werden durch andere äuſſere Peinigungen ungemein vermehrt. Daß die Seele mit ihrem Körper wieder vereinigt, und dadurch der Schmerz vermöge der ſinnlichen Werkzeuge vergrößert werde, daß die Seele zuvor ſchon und nach der Vereinigung mit dieſem erweckten Körper in einen ſehr ſchrecklichen Ort verſetzt werde, daß ſie in der unangenehmen Geſellſchaft und Verbindung mit böſen Geiſtern und ungebeſſerten Seelen leben müſſe, daß ſelbſt das Element, in welchem ſie ſich dann befinde, ihr ſchmerzhafte Empfindungen erregen werde, daß in allem dieſem die Weisheit und Güte Gottes ſich offenbare, welche die Hölle dazu beſtimmt habe, Seelen, die ſich hier nicht durch Wohlthaten zur Beſſerung leiten laſſen, durch Zwangsmittel vom Böſen abzuhalten, zur Erkenntniß ihrer Sünden zu bringen, und zum Gehorſam gegen Gott zu nöthigen, ſolche und andere Argumente waren die Gründe, durch welche man die Realität poſitiver ewiger Strafen zu erweiſen ſuchte [1]). Je weiter aber durch die Annahme poſitiver Strafen der Begriff der Strafe ausgedehnt wurde, deſto freieren Raum hatte man

---

1) Man vgl. hierüber Seiler: Ueber den Verſöhnungstod Jeſu Chriſti, Erlangen 1778. Zweiter Theil 1779. vgl. beſonders S. 60. f. (gegen dieſe Schrift iſt die ſchon erwähnte Bahrdtſche gerichtet, deren Polemik bei aller Oberflächlichkeit doch die ſchwachen Seiten des Seiler'ſchen Raiſonnements meiſtens treffend aufdeckt). Die Fragen der zweifelnden Vernunft: Iſt Vergebung der Sünden möglich? Iſt von Gott Begnadigung durch Chriſtum zu hoffen? Erl. 1798. S. 76. f.

auch, die Möglichkeit ihrer Erlassung anzunehmen. So nothwendig positive Strafen zu seyn schienen, so mußte man doch zugleich anerkennen, daß Strafen überhaupt nicht das beste Mittel zur Beförderung der moralischen Gesinnung seyen, und nahm daher an, daß Strafen in allen denjenigen Fällen, in welchen die Begnadigung mehr zur Besserung beitragen könne, erlassen werden [1]). Daß aber als der eigentliche Zweck der Strafe die Besserung des Sünders anzusehen sey, glaubte man der neuern Theorie nicht zugeben zu dürfen, und erklärte es daher für eine Vermessenheit, wenn das schwache Geschöpf, um die Schicklichkeit einer vertretenden Genugthuung a priori läugnen zu können, der Gerechtigkeit des Allerhöchsten die Gesetze vorschreiben wolle, daß alle ihre Strafen sich auch auf das Beste des leidenden Subjekts erstrecken, und folglich sobald die Besserung desselben erfolge, nachlassen, aber auch, wenn sie ihren Nutzen sollen erreichen können, von dem Sünder selbst empfunden werden müssen. Es lasse sich bei keiner Strafe mit Zuversicht behaupten, daß sie für kein anderes Subjekt außer dem Leidenden belehrend seyn könne, weil ihr Zusammenhang mit dem Verbrechen uns Sterblichen verborgen sey. Wenn auch Gott vermöge seiner Güte mit den exemplarischen Strafen überall gern den bessernden Zweck verbinden werde, wenn es anders in allen Fällen möglich sey, so können doch wir, die wir in das Ganze keine Einsicht haben, nicht zum voraus annehmen, daß alle Strafen, welche in diesem unermeßlichen Reiche nothwendig sind, bessernd seyn können. Sey es aber unerweislich, daß alle göttliche Strafen nothwendig Besserung des Bestraften zur Absicht haben, so könne dieser Zweck, der vielleicht bei manchen göttlichen Strafen nicht einmal stattfinde, wenigstens nicht der einzige seyn, und es lasse sich daher auch nicht behaupten, daß, so-

---

1) Seiler die Fragen u. s. w. S. 111. f. Versöhnungstod Th. I. S. 46. f.

bald die Beſſerung erfolge, die göttlichen Strafen ihren möglichen Nutzen erreicht haben, und folglich nachlaſſen [1]). Dieſe Theorie mußten die Vertheidiger der kirchlichen Verſöhnungslehre aufſtellen, um ſowohl die Aufhebung der Strafen nicht blos von der Bedingung der Beſſerung abhängig zu machen, als auch die Möglichkeit eines ſtellvertretenden Strafleidens zu retten. Da man auf den abſoluten Begriff der Gerechtigkeit nicht zurückzugehen wagte, ſo hatte der exemplariſche Zweck der Strafe um ſo mehr einleuchtendes [2]). Mit dieſer Theorie glaubte man daher auch das von den Gegnern vorgebrachte Argument, daß ein Unſchuldiger nicht für Schuldige geſtraft werden könne, hinlänglich widerlegt zu haben [3]).

2. Setzte man das eigentliche Weſen der Strafe in den Zweck der Beſſerung, ſo ergab ſich hieraus von ſelbſt, daß nach erfolgter Beſſerung die Strafe hinwegfällt. Die eigentche und unmittelbare Urſache der Sündenvergebung iſt daher nur die Beſſerung, und von einer Begnadigung kann daher nur inſofern die Rede ſeyn, ſofern ſie in der Beſſerung ſchon enthalten iſt. Anders aber mußte das Verhältniß von Beſſerung und Begnadigung von denen beſtimmt werden, welche die Beſſerung nicht als den eigentlichen Zweck der Strafe betrachteten. Folgt die Begnadigung oder Sündenvergebung nicht an ſich ſchon aus der Beſſerung, ſo kann ſie nur als das der Beſſerung Vorangehende, und von ihr Unabhängige

---

1) Vergl. Schwarze über den Tod Jeſu, als ein weſentliches Stück ſeines wohlthätigen Plans zur Beglückung des menſchlichen Geſchlechts. Leipz. 1795. S. 10. f. Eben davon handelt ganz beſonders Storr in dem erſten Haupttheil der Abhandlung über den Zweck des Todes Jeſu.

2) Seiler, über den Verſöhnungstod J. Chr. Th. I. S. 26. Michaelis Gedanken über die Lehre der heil. Schrift von Sünde und Genugthuung, als eine der Vernunft gemäße Lehre. Neue völlig umgearbeitete Ausg. 1779. S. 597. 617.

3) Seiler a. a. O. S. 66. f.

gedacht werden, und nur dieß schien den Gegnern der neuern Theorie die schriftgemäße Lehre von dem Zusammenhang des Todes Jesu mit der Sündenvergebung zu seyn. Daß derselbe der Lehre der Schrift zufolge nicht blos als ein mittelbarer, durch die Besserung vermittelter, sondern nur als ein unmittelbarer gedacht werden dürfe, suchte man jetzt im Gegensatz gegen die von den genannten Gegnern erneuerte socinianische Lehre mit besonderer Sorgfalt und Gründlichkeit nachzuweisen. Die Gründe, welche man für diesen Zweck geltend machte, waren hauptsächlich folgende: 1. An sich schon erlaube der allgemeine Sprachgebrauch nicht, wenn gesagt werde, daß Jesus zur Vergebung der Sünden gestorben sey, eine die Vergebung eigentlich erst bewirkende Mittelursache hineinzudenken. 2. Auch andere Ausdrücke, deren sich die Apostel bedienen, wenn sie z. B. sagen, daß wir durch den Tod Jesu gerechtfertigt, mit Gott ausgesöhnt seyen, beweisen dieß. 3. In so vielen Fällen werde die allgemeine, dem menschlichen Geschlecht geschenkte und dargebotene Begnadigung als eine der Bekehrung und Besserung vorangehende Wohlthat dargestellt, und als ein Argument und Beweggrund derselben gebraucht. Einen weitern Beweis bieten 4. alle diejenigen Stellen dar, in welchen der Tod Jesu und die Folgen und Wirkungen desselben als ein Sühn- oder Sündopfer beschrieben werden. Und wenn 5. in einigen Stellen die Kraft und Wirkung des Todes Jesu selbst auf die Zeiten vor demselben, und auf das ganze menschliche Geschlecht ausgedehnt werde, so sey hieraus deutlich zu sehen, daß an eine erst durch die Besserung bewirkte Vergebung nicht gedacht werden könne [1]).

3. Was die nähere Bestimmung des Zusammenhangs des Todes Jesu und der Sündenvergebung betrifft, so war man von dem Gedanken an eine objektive, im Wesen Gottes

---

1) Storr, Pauli Brief an die Hebr. Zweiter Theil, über den eigentlichen Zweck des Todes Jesu. Tüb. 1789. S. 571. f.

ſelbſt begründete Nothwendigkeit der Verſöhnung und Genugthuung weit entfernt, und glaubte daher ſich nicht ernſtlich genug gegen die Vorausſetzung erklären zu können, daß in Gott ſelbſt eine Veränderung erfolgt, Gott erſt durch Chriſti Tod zur Gnade gegen die Menſchen bewogen worden ſey, aus welcher irrigen Vorſtellung von der göttlichen Strafgerechtigkeit der größte Theil der Zweifel und Einwendungen eines Socin, Crell, Dippel gegen die kirchliche Lehre entſtanden ſey [1]). Um ſo befriedigender erſchien daher den Meiſten die Grotius'ſche Idee des im Tode Jeſu von Gott aufgeſtellten Straferempels, welche beſonders von Storr nach ihrer Wichtigkeit für die Lehre von der Verſöhnung entwickelt worden iſt. Da ſich Jeſus keiner Engel, ſondern ſündiger Menſchen anzunehmen gehabt habe, die erſt von Strafen frei werden ſollten, ſo habe entweder keine Strafe vollzogen, und alſo ohne weiteres von der Strafſanction abgegangen, oder die Strafe von demjenigen ſelbſt, der uns durch ſeinen Gehorſam beſeligen wollte, übernommen werden müſſen. So ſey unſere Befreiung von der Strafe keine Zurückſetzung, ſondern vielmehr eine Beſtätigung der Strafſanction, wobei das Band der Schuld und Strafe recht anſchaulich gemacht ſey. Gott hätte dem Geiſterreiche die Unverletzlichkeit der ſeinen Geſetzen beigefügten Strafſanction und die Gewißheit ihrer Erfüllung nicht anſchaulicher machen können, als wenn er das Diſpenſationsrecht auch in demjenigen Falle, wo es am erſten anwendbar zu ſeyn ſchien, ſchlechterdings nicht gebrauchen wollte, wenn er auch da, wo alles für eine Ausnahme zu ſeyn ſchien, die Unſchuld des Menſchen Jeſu, ſeine ganz einzige Verbindung mit Gott, das Wohlgefallen Gottes an ſeinem auch außer dem Leiden des Todes bewieſenen Gehorſam, und ſelbſt an dem edlen Verlangen, ſeine Seligkeit mit ſeinen Mitmenſchen theilen zu dürfen, die Strafſanction dennoch vollzogen wiſſen

1) Seiler, Verſöhnungstod Th. I. S. 228. f.

wollte. Den abschröckenden oder exemplarischen Nutzen könne daher nicht wohl eine andere Strafe in eben dem Maaße haben, wie die an Jesu vollzogene [1]). Wenn man in diesem Zusammenhange auch auf die Größe der Person des Erlösers besonderes Gewicht legte, so konnte dieß zwar, der Natur der Sache nach, nicht im Sinne der kirchlichen Lehre geschehen, aber doch wollte man auch die Idee, daß die Mittlersleiden Christi einen unendlichen Werth gehabt haben, nicht ganz fallen lassen. Wenn man nur diesen Ausdruck recht verstehe, so habe er einen ganz richtigen Sinn. Er drücke die Wahrheit aus: Da der Sohn Gottes in seiner Menschheit für alle Menschen gelitten habe, so sehe Gott, um der Hoheit dieser Person willen, das von Jesu erduldete Leiden gerichtlich so an, als hätten alle Menschen ihre Strafe selbst in Zeit und Ewigkeit ausgestanden. Dieses Leiden des göttlichen Mittlers nehme Gott deßwegen so an, weil es eben die Folgen, ja noch bessere Wirkungen hervorbringe, als wenn alle Menschen in Zeit und Ewigkeit ihre Strafen selbst erduldeten. Da Gott die Strafen der Sünden so wenig ohne Ersatz habe erlassen wollen, daß er, um sie aufzuheben, sogar seinen Sohn das Strafurtheil habe tragen lassen, so müsse es ganz unmöglich seyn, daß er die Sünden ohne Vollziehung der gedrohten Strafe erlassen könne. So sey daher durch die Leiden der erhabenen Person unsers göttlichen Mittlers die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes in ein helleres Licht gesetzt worden, als wenn

---

1) Storr a. a. O. S. 601. Michaelis a. a. O. S. 638. f. Seiler, im ersten Theile der Schrift über den Versöhnungstod, legt zwar mehr die Idee des stellvertretenden Opfers (wie überhaupt die Opfer, sowohl stellvertretend, als versöhnend gewesen seyen S. 113.) im Sinne der arminianischen Acceptilation (vgl. S. 286.) zu Grunde, kommt aber doch auch wieder auf die Idee des Strafexempels zurück (S. 381.). — Die bekannten Einwendungen gegen die Idee eines stellvertretenden Leidens beantwortet Seiler a. a. O. S. 361. f.

alle Menſchen für ihre Sünden geſtraft würden, da im letztern Falle für den Einzelnen doch immer noch die Hoffnung zurückbleiben könne, daß ihm Gott, ohne ſeine Sünde zu ſtrafen, vergebe [1]). Um das Mittel der Verſöhnung, den Tod einer ſo hohen Perſon, mit dem dadurch erreichten Zweck ſoviel möglich in ein angemeſſenes Verhältniß zu ſetzen, gefielen ſich dieſelben Theologen beſonders auch in der Vorſtellung, daß der Eindruck des durch den Tod Jeſu gegebenen Straferempels ſich nicht blos auf die Menſchheit, ſondern auch das ganze Geiſterreich erſtrecke [2]).

---

1) Seiler, Verſ. I. S. 289. f.

2) Vgl. Storr a. a. O. S. 601. 607. 626. f. 631. und an mehreren andern Stellen, Seiler Verſöhn. I. S. 381. und beſonders Michaelis a. a. O. S. 657. welchem hierin auch der Verfaſſer der Schrift: Der wahre Geſichtspunkt der Bibellehre vom Verſöhnungstode Jeſu Chriſti Halle 1782. folgt. So falle, meint Michaelis, der Einwurf hinweg: ob nicht die Genugthuung Chriſti zu viel, eine zu große Veranſtaltung, und die Einwohner unſers gegen das Ganze ſehr kleinen Erdbodens ein zu geringer Gegenſtand ſind? Sonderlich, da ſich doch die meiſten, wie es ſcheine, durch die an Chriſto vollzogene Strafe ihrer Sünden nicht von Sünden abſchrecken oder beſſern laſſen. Ob dieß nicht viel Mittel und zu wenig Endzweck ſey? Wenn derſelbe Theologe, um das Leiden Jeſu in das rechte Verhältniß zur Größe ſeiner Perſon zu ſetzen, weiter ſo argumentirt: durch wenig Uebel ſey viel Uebel verhütet, durch das Leiden eines Einzigen, der Standhaftigkeit genug gehabt habe, es zu ertragen, und ſo belohnt worden ſey, daß die Summe ſeines Glücks, ſein Leiden davon abgezogen, alle Summen von Glück überſteige, die wir denken können, werden ungezählte Millionen vor ewigem Uebel bewahrt (S. 658.); ſo iſt klar, daß die Uebertragung unſerer Strafen auf Chriſtus, bei dieſer Vorſtellung, obgleich Michaelis ſich ausdrücklich dagegen erklärt (S. 647.), doch nur eine Scheinübertragung wird.

Die Idee des Straferempels fehlt nicht leicht bei einem Theologen jener Zeit, aber nur bei Storr iſt ſie die Grundlage einer entwickelten Theorie geworden, die hier um ſo weniger überſehen werden darf, je weniger ſich ſonſt jene Zeit zu einem ſolchen Gedanken zu erheben vermochte. Die Storr'ſche Theorie hat, obgleich der Begriff der Gerechtigkeit anders beſtimmt iſt, die größte Aehnlichkeit mit der Anſelm'ſchen; wie dieſe geht auch ſie darauf hin, die Seligkeit der Menſchen als eine von der Perſon Chriſti auf ſie übertragene zu betrachten. Wie Anſelm geht auch Storr davon aus, daß der Menſch Jeſus als Geſchöpf für ſich ſelbſt verbunden war, die ihm vorgeſchriebenen göttlichen Gebote zu halten. Wie es aber überhaupt freie Güte des Schöpfers war, daß die menſchliche Natur Jeſu ſo ganz vorzügliche Anlagen hatte, und mit dem λόγος θεὸς perſönlich vereinigt wurde, ſo hätte Gott Jeſum ohne vorangehende Erniedrigung und Erprobung des Gehorſams in den Genuß der ſeiner urſprünglichen Würde entſprechenden Herrlichkeit und Seligkeit verſetzen können, wenn er nicht beſondere Abſichten mit Jeſus zum Beßten anderer Menſchen gehabt hätte. Wollte daher Gott dem Gehorſam, den er ſeinen Abſichten zu Folge forderte, bei Jeſu, wie bei andern Geſchöpfen eine poſitive Belohnung geben, ſo mußte zu der Herrlichkeit, welche ſchon in der urſprünglichen Einrichtung Jeſu gegründet war, und die er auch ohne jene Proben des Gehorſams, vermöge ſeiner natürlichen Anlage und Verbindung mit Gott, zu genießen gehabt hätte, wenn es Gott gefallen hätte, keine Erniedrigung von ihm zu verlangen, und zu der Ehre, die Jeſus nun beim Genuß ſeiner urſprünglichen Vorzüge als natürliche Folge ſeines Gehorſams einerndtet, noch etwas weiteres hinzukommen. Da aber zu ſeinem perſönlichen Wohl nichts hinzukommen konnte, was nicht ſchon in der perſönlichen Vereinigung des Menſchen Jeſu mit dem ewig Geliebten des Vaters, der mit dem Vater Eins iſt, gegründet wäre, ſo konnte die poſitive Belohnung des Menſchen

Jeſu blos in der Beſeligung anderer um Jeſu willen beſtehen. Er war zwar, die göttlichen Forderungen vorausgeſetzt, für ſich ſelbſt zum Gehorſam verbunden, und hat daher auch die auf ſeinen Gehorſam geſezte Belohnung eigentlich ſelbſt erworben, ſofern aber ſeine Belohnung in dem Rechte beſtund, uns an ſeiner Seligkeit Antheil nehmen zu laſſen, iſt ſein Gehorſam zugleich wohlthätig und verdienſtlich für uns, genugthuend aber iſt er, wenn auch nicht vertretend, wie ſein Leiden, ſofern dem *νόμος ἔργων* dadurch Genüge geſchieht, daß die Beſeligung der Menſchen zu einer Folge des Gehorſams gemacht wurde [1]). Das Hauptmoment dieſer Theorie beſteht wie bei der Anſelm'ſchen darin, daß von Jeſus eine moraliſche Leiſtung geſchieht, die auf der einen Seite wie jede Leiſtung dieſer Art nicht unbelohnt bleiben darf, auf der andern aber vermöge der Würde, in deren Beſitz Jeſus an ſich ſchon iſt, nicht an ihm ſelbſt, ſondern nur an andern belohnt werden kann, nur betrachtet Storr nicht, wie Anſelm, den Tod Jeſu als eine Aufgabe, zu welcher Jeſus an ſich nicht verpflichtet war, ſondern nach Storr war Jeſus zu ſeinem ganzen Gehorſam überhaupt, ſowohl verpflichtet, als nicht verpflichtet; verpflichtet, wie überhaupt jedes Geſchöpf zum Gehorſam gegen Gott verpflichtet iſt, nicht verpflichtet aber, ſofern er für ſeine Perſon durch ſeinen Gehorſam nichts erlangen konnte, was er nicht an ſich ſchon hatte. Eben dieß iſt aber auch ſchon der Punkt, wo ſich uns die Unhaltbarkeit dieſer Argumentation aufdeckt. Wie das Falſche der Anſelmſchen Theorie vor allem darin beſteht, daß das Leben und der Tod Jeſu nicht unter denſelben ſittlichen Geſichtspunkt geſtellt werden, ſo trennt Storr auf eine in ſittlicher Hinſicht nicht zuläßige Weiſe den Genuß der Seligkeit von der ſittli-

---

1) Ueber den Zweck des Todes Jeſu S. 666. f. Vgl. Doctrinae christianae pars theoretica e sacris libris repetita. Stuttg. 1793. S. 244. f. §. 86. u. 87.

chen Vollkommenheit. Zum persönlichen Wohl Jesu, behauptet Storr, konnte durch seinen im Zustande der Erniedrigung geleisteten Gehorsam nichts hinzukommen, was er nicht an sich schon hatte, aber doch würde, wird zugleich behauptet [1]), wenn Jesus nicht gelitten hätte, „sein Gehorsam wenigstens nicht in dem hohen Maaße, nicht in dem ausnehmenden Glanze sich haben zeigen können, wie jetzt, da er, der Sohn, nicht allein der Herrlichkeit, worauf er den natürlichsten Anspruch hatte, sich gern auf eine Zeitlang begab, sondern sogar den ihm so empfindlichen, und bei einer so erhabenen Person höchst befremdlichen Tod am Kreuz freiwillig übernahm. Hier erreichte der Gehorsam Jesu seine höchste Stufe, dieß war diejenige Probe des Gehorsams, welche eben am meisten bewundert, und als der auffallendste Beweis angesehen wird, daß der Mensch Jesus seiner alles übersteigenden Herrlichkeit nicht nur vermöge seiner natürlichen Anlagen und seiner ursprünglichen Verbindung mit Gott fähig, sondern auch vermöge seiner moralischen Vortrefflichkeit würdig sey. Dieß ist eben der vorzüglichste Grund des ganz ausnehmenden Wohlgefallens Gottes an ihm. Wie der Gehorsam Jesu durch sein Leiden des Todes glänzender wurde, so wurde es auch die Ehre, die er um jenes Gehorsams willen von dem darauf erfolgten Genusse seiner Herrlichkeit hat.“ Ist aber dieß der Fall, wie kann zugleich behauptet werden, es habe durch den Gehorsam Jesu zu seinem persönlichen Wohl nichts hinzukommen können, was er nicht an sich schon hatte? Würde diese Behauptung nicht voraussetzen, daß unter dem persönlichen Wohl Jesu eigentlich nichts anders verstanden wird, als der äußere sinnliche Genuß der höchsten Summe von Glückseligkeit? Je mehr aber die Seligkeit, als eine an sich unsinnliche, im engsten und unmittelbarsten Zusammenhang mit der sie bedingenden sittlichen Vollkommenheit, und als

1) A. a. O. S. 665.

mit ihr weſentlich Eins gedacht wird, deſto weniger kann geläugnet werden, daß jede Zunahme der ſittlichen Vollkommenheit auch eine Zunahme der Seligkeit in ſich ſchließt. Daß aber die ſittliche Vollkommenheit Jeſu durch ſeinen Gehorſam eine ſehr bedeutende Zunahme gewann, oder vielmehr dadurch erſt ihren wahrhaft ſittlichen Werth erhielt, wie könnte dieß in Zweifel gezogen werden, wenn doch, wie Storr ſelbſt behauptet, der moraliſche Werth eines Geſchöpfs eigentlich auf der Stärke des Gefühls ſeiner Abhängigkeit von dem Schöpfer beruht, oder ſeine Ehre von dem Gehorſam, von der Willigkeit abhängt, womit es ſich dem unterwirft, dem es ſeiner Natur nach aufs vollſtändigſte unterworfen iſt, daß es demnach auch dem Menſchen Jeſus zu deſto größerer Ehre gereicht, je mehr die Willigkeit, mit der er von Gott abhing, offenbar wurde? Hatte der von Jeſu geleiſtete Gehorſam die Folge, daß er „die Herrlichkeit, welcher er vermöge ſeiner perſönlichen Vereinigung mit dem ewig Geliebten des Vaters fähig iſt, nun nicht blos als einen natürlichen Vorzug, oder als Geſchenk ſeines Urhebers, deſſen Willen er jene allerbeſonderſte Verbindung mit Gott zu danken hat, ſondern zugleich als Lohn ſeines Gehorſams und ſeiner rechtſchaffenen Geſinnungen, oder als ein ehrenvolles Zeugniß der göttlichen Zufriedenheit mit ſeinem Verhalten und mit ſeinem moraliſchen Werth, als eine feierliche Erklärung ſeiner Rechtſchaffenheit und ſeines Gehorſams genießt“ [1]), ſo wird ja hiedurch ausdrücklich anerkannt, daß jede ſittliche Vollkommenheit ohne ſittlichen Werth iſt, ſomit auch noch keine wahrhafte ſittliche Exiſtenz hat, ſolange ſie nicht ihrer natürlichen Unmittelbarkeit enthoben, und durch die eigene Freiheit und Selbſtthätigkeit des ſittlichen Subjekts vermittelt iſt. Iſt Jeſus als Menſch ein ſittliches Subjekt, wie jeder Menſch, ſo muß er auch denſelben ſittlichen Geſetzen, die ſich von der Natur keines

1) A. a. O. S. 664.

ſittlichen Weſens trennen laſſen, unterworfen ſeyn, und es kann daher die ſittliche Belohnung, die die Folge ſeines ſittlichen Gehorſams war, ſich nur auf ihn ſelbſt bezogen, oder nur in dem durch ſeinen Gehorſam gewonnenen Bewußtſeyn beſtanden haben, daß ſeine natürlichen Vorzüge durch die ſittliche Vermittlung ſein wahrhaftes freies Eigenthum geworden ſind. War aber Jeſus als ſittliches Subjekt auch einer ſittlichen Belohnung fähig, ſo fällt dadurch von ſelbſt die Vorausſetzung hinweg, auf welche die Storr'ſche Theorie die Nothwendigkeit gründet, die eigentlich Jeſu ſelbſt zukommende Belohnung auf die Menſchen zu ihrer Beſeligung überzutragen, und wenn nun von einer Nothwendigkeit in dieſem Sinne nicht weiter die Rede ſeyn kann, ſo führt uns die Storr'ſche Theorie von der Anſelm'ſchen, mit welcher ſie zunächſt die größte Aehnlichkeit zu haben ſcheint, vielmehr zu der ſocinianiſchen hinüber, welche zwar auch die Seligkeit der Menſchen, als ein Geſchenk, deſſen Urheber Jeſus vermöge ſeines Gehorſams geworden iſt, betrachtet, aber den Grund dieſes Zuſammenhangs nur in einer freien Veranſtaltung Gottes findet. Was die Storr'ſche Theorie von der ſocinianiſchen unterſcheidet, bleibt ſodann nur noch die Idee des für den Zweck der Strafſanction im Tode Jeſu gegebenen Straferempels und die von dieſem Geſichtspunkt aus angenommene Nothwendigkeit des Todes. Aber auch in dieſer Hinſicht iſt die Storr'ſche Theorie mit Recht in Anſpruch genommen worden. Da auf dem bibliſchen Standpunkt, auf welchen Storr ſich ſtellt, nichts für wahr gelten kann, was ſich nicht aus Stellen der h. Schrift mit hinlänglicher Evidenz nachweiſen läßt, ſo fragt ſich vor allem, ob auch das N. T. den Tod Jeſu als eine Offenbarung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit darſtelle. Eben dieß wird nun aber in Beziehung auf die Hauptſtelle, auf welche Storr ſich beruft [1]) (Röm. 3, 25. 26.), von

1) A. a. O. S. 553. f. vgl. S. 571. f.

Theologen, welche ſonſt auf demſelben Standpunkt mit Storr ſtehen, geläugnet. Wenn in der genannten Stelle, wurde bemerkt, ſowohl nach ihrer ganzen Beſchaffenheit, als nach der Meinung ſo vieler unpartheiiſcher Schriftausleger, die Gerechtigkeit Gottes ſo viel ſey, als ſeine Gnade gegen die Sünder, oder der Erweis derſelben, die Begnadigung ſelbſt (wie 1, 17. wo V. 18. Gottes Ungnade, oder ihre Folgen, ſeine Strafen, jener Gerechtigkeit Gottes entgegengeſetzt werden), wenn dieſer Sinn wenigſtens ebenſo gut hermeneutiſch möglich ſey, als derjenige, welchen man ſonſt ſo häufig darin gefunden habe, ſo könne ſie keinen tüchtigen und überzeugenden Beweis eines Satzes abgeben, welcher ſonſt nirgends ausdrücklich in der Schrift vorkomme, des Satzes, daß Jeſus zur Offenbarung der Strafgerechtigkeit Gottes geſtorben ſey, oder um das fürchterlichſte Straferempel für die Menſchen zu ſeyn [1]).

Die Storr'ſche Theorie hat, obgleich ſie nur auf bibliſchem Grunde ruhen will, doch ganz die Geſtalt einer die Nothwendigkeit eines Verſöhnungstodes aus aprioriſchen Vorausſetzungen, insbeſondere der Idee der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, erweiſenden Theorie. Kann Gott die Sünden der Menſchen nicht vergeben, ohne wenigſtens ein Straferempel zu ſtatuiren, oder das Anſehen der Strafſanction aufrecht zu erhalten, ſo kann der Tod Jeſu nur aus dem Geſichtspunkt einer nothwendigen Vermittlung betrachtet werden, er iſt abſolut nothwendig, wenn auch nicht in Beziehung auf das Weſen Gottes ſelbſt, doch in Beziehung auf die den Menſchen gegenüber in ihrer Unverletzlichkeit zu erhaltende Auktorität des göttlichen Geſetzes [2]). Je weniger es aber über-

---

1) Schwarze, über den Tod Jeſu S. 141. f.

2) An Storr ſchließt ſich in der Idee des Straferempels beſonders Reinhard an, welcher in ſeinen Vorleſungen über die Dogmatik von Berger 1801. S. 396. zwar als Haupt-

haupt in dem Geiste jener Zeit lag, sich auf den absoluten Standpunkt zu stellen, und die Wirklichkeit von der Idee aus zu begreifen [1]), desto gewöhnlicher wurde es bei dem Tode Jesu, als einer historisch gegebenen Thatsache, stehen zu bleiben, an welche Gott vermöge seiner Liebe zu den Menschen die Gewißheit der Sündenvergebung geknüpft habe. Man wollte daher nur das Faktum in seiner Zweckmäßigkeit nachweisen, ohne aus aprioriſchen Gründen demonstriren zu wollen, unter welcher Voraussetzung allein Gott die Sünden der Menschen habe vergeben können. In diesem Sinne, in welchem namentlich Döderlein [2]), Morus [3]), Knapp [4]) den Zu-

---

zweck voranstellt, daß durch Christus die feierlichste Versicherung von der Bereitwilligkeit Gottes, die Sünden zu vergeben, oder eine unwidersprechliche Bestätigung der Lehre Jesu gegeben wurde, aber doch zugleich den Tod Jesu als einen stellvertretenden betrachtet, sofern sich Jesus ihm blos deßwegen unterwarf, damit den Menschen die Strafen erlassen werden könnten, die sie sonst selbst dulden müßten (S. 400.), was nach S. 407. nur den Sinn haben kann, Gott habe die Heiligkeit seiner Gesetze und Forderungen nicht besser verwahren können, als durch das an Christo aufgestellte Straferempel, und die dadurch gegebene Versicherung, daß die muthwilligen Uebertreter dieser Gesetze von den Strafen desselben unausbleiblich würden betroffen werden.

1) Auch Storr ist hievon, seinem reinbiblischen Standpunkte, zufolge weit entfernt, und wie er es in Hinsicht der behaupteten Nothwendigkeit der Genugthuung für eine Vermessenheit des schwachen Sterblichen erklärt, der Gerechtigkeit des Allerhöchsten Gesetze vorzuschreiben, und sich in die Regierung des göttlichen Staats zu mischen (a. a. O. S. 570.), so muß dasselbe auch von der Idee des Straferempels gelten, so groß allerdings das Gewicht ist, das Storr auf sie legt.

2) Döderlein, welcher in seiner Institutio theologi christiani in capitibus religionis theoreticis, nostris temporibus ac-

ſammenhang des Todes Jeſu und der Sündenvergebung be-

commodata, die ganze Lehre vom Tode Jeſu und von der Verſöhnung unter das Lehrſtück de justificatione geſtellt hat, hebt zwar auch noch die Grotius'ſche Idee des Straferempels hervor, doch mehr nur in der erſten Ausgabe vom J. 1781. als in den ſpätern. *In hoc ancipiti spei timorisque conflictu, e quo sane emergere per se non potest pectus humanum* (ſo ſchließt Döderlein Ed. I. Pars post. S. 900. ſeine pſychologiſch moraliſche Deduktion der Realität einer Verſöhnungsanſtalt) *Deus subvenit, modumque auxilii sic disposuit, ut et legum suarum majestati caveretur, et a poenarum metu ad certam felicitatis spem animus humanus averteretur: quorum alterum poena peccatorum inflicta exemploque severitatis proposito effectum est, alterum admonitu de habitu passionum unius ad universum genus humanum.* In den ſpätern Ausgaben, namentlich der ſechsten von Junge beſorgten vom J. 1797. wird ſtatt des Straferempels um ſo mehr als Wirkung des Lebens und Todes Jeſu hervorgehoben (S. 438. f.): *intelligitur, quanta virtutis dignitas sit, quantam commendationem habeat voluntatis divinae pie exsequendae studium, quantum obsequii, constantis ac absoluti, honorem deferat Deus ad cultores suos.* Das Anſehen der göttlichen Geſetze erhelle nicht beſſer, *quam hoc exemplo viri, qui non aliam ob causam placuit Deo, quam propter obsequium, ac qui adeo placuit ob puritatem animi vitaeque numini, ut cum semel videret, legibus suis apprime satisfactum esse ab uno, hanc ob causam reliquis veniam se concedere velle declararet.* Dieß beziehe ſich ſchon auf das Zweite, das durch den Tod Jeſu erreicht werden ſollte: *a poenarum metu avertendos excitandosque ad spem felicitatis animos fuisse,* wie ja überhaupt alle Anſtalten Gottes den Zweck *nostrae tranquillitatis et virtutis stabiliendae ac promovendae* haben. Vgl. auch Döderlein's Chriſtl. Rel. Unterricht nach den Bedürfniſſen unſerer Zeit von Junge Th. XI. 1802. S. 229.

3) Epitome theol. christ. Lips. 1789. S. 140.: *Non attinet,*

ſtimmten, wollte Gott durch den öffentlichen Tod Jeſu, als eine in die Augen fallende, hiezu in pſychologiſch moraliſcher Hinſicht ſich ganz beſonders eignende Thatſache, eine Beſtätigung ſeiner Verheißung, die öffentliche an eine ſinnliche Begebenheit geknüpfte Erklärung geben, daß er, nachdem Jeſus einen ſo vollkommenen Gehorſam im Thun und Leiden bewieſen habe, den Sündern vergeben, und unter der Bedingung der Beſſerung die Strafen der Sünde erlaſſen wolle. Eben darauf hat im Allgemeinen auch Seiler, in ſeiner ſpätern Schrift, ſeine früher dargelegte Anſicht zurückgeführt. Daß Jeſus die Menſchen von den Strafen der Sünde befreit, ihre Erlaſſung dadurch möglich gemacht habe, daß er

---

demonstrare (a priori) Deum non posse condonare, nisi quid (v. c. exemplum poenae) intercesserit. Sufficit, Deum instituisse sic, ut interveniente morte Christi, et respectu ad hanc mortem promitteretur venia et acciperetur: nos autem animadvertere (a posteriori) posse, Deum hoc sapienter, benigne, sancte instituisse.

4) Nach Knapp a. a. O. Th. 2. S. 288. iſt nichts ſoſehr geeignet, Zutrauen zu Gott, und Dankbarkeit und Liebe zu ihm einzuflößen, und alle Furcht vor göttlichen Strafen zu vertreiben, als der von Jeſu für die Menſchen, die eigentlich die Strafe hätten leiden ſollen, erduldete Tod. Es komme alſo, bemerkt Knapp, alles darauf hinaus, daß Gott aus inniger Liebe und Wohlwollen gegen die Menſchen dieß außerordentliche Mittel gewählt habe. So ſtelle es die h. Schrift immer vor, und ſo könne dieſe Lehre keine nachtheilige Folge für die Moralität haben, doch hebt auch Knapp als Zweck Gottes hervor, an Jeſu zu zeigen, daß ihm die Sünde äußerſt mißfalle, und daß er ſie nicht ungeſtraft laſſe. Das Anſehen ſeiner zum Heile der Menſchen gegebenen Geſetze habe nicht anders, als durch Strafen aufrecht erhalten werden können, die auf Uebertretung geſetzt waren, und auch wirklich vollzogen wurden. Wie dieß jedoch an Jeſu geſchah und geſchehen konnte, wird nicht weiter entwickelt.

ſelbſt als Strafwürdiger und Sünder behandelt worden, wird zwar von Seiler aufs neue verſichert, wenn aber zugleich behauptet wird, daß die Auferſtehung Jeſu zur Erreichung des großen Endzwecks der Sündenvergebung ebenſo nothwendig geweſen ſey, als ſein Tod, daß dieſe beiden Begebenheiten zuſammen die Erlaſſung der Strafen möglich gemacht haben, ſofern durch ſeine Auferſtehung die Wahrheit der Verheißung beſtätigt wurde, daß er ſein Blut zur Vergebung der Sünden vergieße, ſo iſt klar, daß das Hauptmoment des Todes Jeſu nur in die durch denſelben gegebene faktiſche Erklärung geſetzt werden kann [1]). Ueberzeugt man ſich von der Unhaltbarkeit der Vorſtellungen, durch welche man den Zuſammenhang des Todes und der Sündenvergebung als einen weſentlichen und innern beſtimmen wollte, ſo bleibt zuletzt nichts anderes übrig, als ihn für eine bloße äußere Erklärung deſſen zu halten, was, nach der ältern Anſicht durch ihn, als das nothwendige und einzige Mittel, bewirkt worden ſeyn ſollte. Iſt aber der Tod Jeſu eine faktiſche Erklärung und Manifeſtation der von Gott den Menſchen ertheilten Sündenvergebung, ſo wird er dadurch ganz unter denſelben Geſichtspunkt geſtellt, aus welchem überhaupt das Leben Jeſu als eine göttliche Offenbarung zu betrachten iſt, und es können daher auch die Zwecke des Todes nur aus ſeinem Zuſammenhang mit dem Leben Jeſu nachgewieſen werden. Dieß iſt die Anſicht, welche beſonders Schwarze in der genannten Schrift, wie ſchon der Titel derſelben ſagt, ausgeführt hat. Jeſus

---

1) Wiſſenſchaftliche Strenge iſt überhaupt kein Vorzug der Seiler'ſchen Schriften, welche neben denen von Michaelis zu den beſonders charakteriſtiſchen Produkten jener ſeichten und geiſtloſen Periode der deutſchen Philoſophie und Theologie gehören, ganz beſonders aber leidet die oben gemeinte Schrift: Die Fragen der zweifelnden Vernunft u. ſ. w. an allen Mängeln einer unwiſſenſchaftlichen Darſtellung.

ſtarb, um uns in ein ſolches Verhältniß mit Gott zu verſezen, daß wir bei aufrichtiger Beſſerung, wegen unſerer Sündhaftigkeit keine beſondern auſſerordentlichen Strafen, keinen künftigen elenden Zuſtand fürchten dürfen, ſondern kindliches Zutrauen zu ihm, und die Hoffnung der ewigen Seligkeit haben können. Für dieſen Zweck wählte Gott, der Allweiſe und Allgütige, den blutigen Tod ſeines Sohnes zum Mittel unſerer Begnadigung. Aber dieſer Zweck kann durch den Tod Jeſu nur dadurch erreicht werden, daß er demſelben Bedürfniß entſpricht, welchem Gott überhaupt durch die Sendung Jeſu entſprechen wollte, d. h. der Menſchheit die Belehrung, Beſſerung und Beruhigung gewährt, deren ſie bedarf, wenn ihr jezziger und künftiger Zuſtand vollkommener, erfreulicher und glücklicher, und eben dadurch ſowohl ihrer vernünftigen Natur, als des Urhebers derſelben würdiger werden ſoll. Sehr natürlich dringt daher Schwarze beſonders darauf, daß bei einer richtigen Auffaſſung des Todes Jeſu alles auf den Willen und die ausdrückliche Erklärung und Verordnung Gottes ankomme, wie er dieſen Tod von uns betrachtet und benüzt wiſſen wolle, was er uns dadurch feierlich ankündige und zuſage, und zu welchen Hoffnungen er uns kraft deſſelben berechtige, woraus eben erhelle, daß der Tod Jeſu nie von ſeiner Lehre getrennt werden dürfe, ſofern nämlich nur aus den eigenen Erklärungen Jeſu und der Apoſtel die unerſchütterliche Ueberzeugung entſtehen könne, daß die freiwillige und liebevolle Aufopferung Jeſu zum Beßten des Menſchengeſchlechts nicht etwas blos Zufälliges in ſeinen Schickſalen, ſondern eine Hauptſache, ein weſentliches Stück ſeines wohlthätigen Planes und Geſchäftes, geweſen ſey [1]).

---

1) Schwarze a. a. O. S. 14. f. 160. 164. Der beſondere Beweis, daß der Tod Jeſu in Verbindung mit ſeiner Lehre 1. die Belehrung von den wichtigſten Wahrheiten ſehr erleichtert und befördert, 2. ein ſehr wirkſames Beruhigungs-

Wird der Tod Jeſu zwar als ein weſentlicher Theil ſeines Lebens, aber doch zugleich auch wieder als ein im Zuſammenhange des Ganzen verſchwindendes Moment betrachtet, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß die alte Unterſcheidung eines thuenden und leidenden Gehorſams ihre Bedeutung verloren hat. Die überhaupt auch bei den rechtglaubigen Theologen des Zeitraums, von welchem hier die Rede iſt, ſichtbare Gleichgültigkeit gegen die ſymboliſch-kirchliche Lehre, ſpricht ſich beſonders auch in dieſem Punkte aus, in Anſehung deſſen man ſich im beſten Falle mit der vagen Unbeſtimmtheit der Milderungen begnügte, zu welchen Erneſti in Folge der Töllner'ſchen Unterſuchung ſeine Zuflucht genommen hatte. Auf dieſe Weiſe, unter ausdrücklicher Berufung auf Erneſti, nahm ſich beſonders Seiler in ſeiner frühern Schrift der alten Lehre an, und ſetzte den Beſtreitern derſelben die alte Antwort entgegen, es haben zwei Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit erfüllt werden müſſen, um die Menſchen nicht blos von den Strafen der Sünde zu befreien, ſondern auch gerecht zu machen. Chriſtus ſey nicht blos Menſch, ſondern auch Sohn Gottes, als Sohn Gottes aber ſey er nicht verbunden geweſen, menſchliche Natur an ſich zu nehmen, und ſich den Geſetzen der Menſchheit überhaupt, und ſogar den beſchwerlichen Geſetzen der Iſraeliten zu unterwerfen: noch weniger hätte man von dieſer erhabenen Perſon erwarten ſollen, daß ſie ſich in der mit ihr vereinigten Menſchheit ſo vielen Verſuchungen ausſetzen würde. Da der Sohn Gottes zu allem dieſem nicht verbunden geweſen ſey, ſo habe er dieß nur an

---

mittel, und 3. ein Beſſerungsmittel, und in dieſer dreifachen Beziehung ein weſentliches Stück ſeines großen Plans iſt, macht den Hauptinhalt der zwar vorzüglichen, aber mehr in der Weiſe einer Reinhard'ſchen Predigt, als einer ſtreng wiſſenſchaftlichen Unterſuchung geſchriebenen Schrift aus (S. 173—280.).

der Stelle der Menschen thun können, in der mit ihm vereinigten menschlichen Natur, die nur als das Instrument zu betrachten sey, durch welches der Sohn Gottes seinen Gehorsam geleistet habe [1]). Mit diesem stellvertretenden Gehorsam sollte jedoch nur dieß gesagt seyn, daß wir wegen des vollkommenen Gehorsams Christi von Gott so behandelt werden, als wären wir selbst vollkommen gerecht. Wie schon dieß den wahren und vollen Sinn der kirchlichen Lehre nicht ausdrückte, so sprach sich Seiler in seiner spätern Schrift im bestimmtern Gegensatze gegen dieselbe dahin aus, es werde nirgends in der Schrift gelehrt, daß Jesu Heiligkeit und Gerechtigkeit, Tugend und Frömmigkeit uns moralisch so zugerechnet werden, als wenn es unsere Tugenden wären, der Begriff der Zurechnung werde nur dann richtig genommen, wenn man eine moralische und thätige Zurechnung unterscheide, und unter der letztern eine solche verstehe, vermöge welcher ein Mensch um der Tugenden und Verdienste eines andern willen mancherlei Wohlthaten empfange, so daß der von einem Tugendhaften geleistete Gehorsam ihm nicht allein unmittelbar, sondern auch mittelbar durch diejenigen Wohlthaten, die andere um seinetwillen empfangen, vergolten werde [2]). Daß sowohl bei dieser letztern Bestimmung, als auch schon jener erstern die Voraussetzung der Nichtverbindlichkeit Christi nicht mehr nöthig ist, ist klar. Ohne diese Voraussetzung wollte daher Reinhard [3]) der Tugend Christi eine stellvertretende Natur beilegen, sofern Gott um dieser in Christo vorhandenen Fertigkeiten willen die bei den Glaubigen befindlichen mangelhaften Fertigkeiten zu gut halte und belohne: da Gott die ganze Menschheit Jesu zum Besten des menschlichen Geschlechts hervorgebracht habe, so könne er die Tugend derselben, wenn sie gleich aus einer

---

1) Ueber den Versöhnungstod J. Chr. Th. I. S. 340. f.
2) Die Fragen der zweifelnden Vernunft u. s. w. S. 233. f.
3) A. a. O. S. 420.

natürlichen Schuldigkeit entſprungen ſey, zu dem beſondern Gebrauch der Beglückung der Menſchen nach Gefallen beſtimmen. Bei dieſer Wendung kann es nicht befremden, daß andere, wie Storr und Knapp [1]), ſo nachdrücklich ſie auch anerkannten, daß wir vermöge des Gehorſams Jeſu, oder kraft der ihm zuerkannten Belohnung ſo behandelt werden, wie wenn wir einen vollkommenen Gehorſam geleiſtet, und uns dadurch dieſer hohen Seligkeit fähig gemacht hätten, doch die ganze Beſtimmung eines den Menſchen zugerechneten ſtellvertretenden thuenden Gehorſams lieber fallen ließen, und die Unterſcheidung eines thuenden und leidenden Gehorſams nur dadurch rechtfertigten, daß es unter den Leiden am ſchwerſten geweſen ſey, Gehorſam zu leiſten, hier alſo eigentlich auf ſeiner höchſten Stufe der Gehorſam am thätigſten habe ſeyn müſſen [2]). Um ſo mehr konnte man daher auch, wie immer gewöhnlicher wurde, die ganze Unterſcheidung auf ſich beruhen laſſen.

Da, wie aus allem dieſem erhellt, die Richtung der Zeit immer mehr dahin ging, von der Lehre von der Verſöhnung alles auszuſchließen, was den Schein einer auf aprioriſche Vorausſetzungen gebauten Theorie an ſich trug, und nicht mit klaren Zeugniſſen der heil. Schrift bewieſen werden konnte, ſo muß man es ganz natürlich finden, daß auch die von Storr und andern, auf eine zum Theil an die tranſcendenten Ideen des Origenes erinnernde Weiſe, hervorgehobene Beziehung des Todes Jeſu auf das geſammte Geiſterreich immer

---

1) A. a. O. S. 294. wo zugleich bemerkt wird, das ganze Mißverſtändniß und der ganze Streit in dieſer Lehre ſey lediglich daher entſtanden, daß man zwei Dinge getrennt habe, die nicht getrennt werden können. Alles, was Chriſtus gethan und gelitten habe zu unſerm Beſten, bekomme dadurch eigentlich ſeinen Werth, daß er es aus Gehorſam gegen den göttlichen Willen gethan habe.

2) Storr a. a. O. S. 665. 669.

weniger Beifall fand. Es sey nicht wahrscheinlich, wurde bemerkt, daß die über uns erhabenen Glieder des Geisterreichs noch des Todes Jesu zur Verstärkung ihrer Ueberzeugung von Gottes Gerechtigkeit und von den Folgen der Sünde bedurft haben, und wir werden wohl thun, wenn wir uns auch hiebei um das so dunkle Geisterreich nicht zu sehr bekümmern, da die Erklärung und Betrachtung des zum Heile der Menschen geschehenen Todes hiezu keine nöthigende Veranlassung gebe [1]). So sollte demnach auch hierin der ganze theologi-

1) Schwarze a. a. O. S. 147. f. Dieselbe Frage betrifft der theologische Briefwechsel eines Laien über die Versöhnung unsers Planeten und anderer Welten mit Gott durch Christum. Leipz. 1782. Wie die Theologen dieser Periode die mit derselben Frage zusammenhängende Vorstellung von der Erlösung, als einer Befreiung aus der Gewalt des Teufels, welche die ältern protestantischen Theologen noch immer als Nebenvorstellung festgehalten hatten, modificirten, ist am besten aus der oben S. 72. erwähnten, diesem Gegenstande besonders gewidmeten Abhandlung Döderlein's zu ersehen, deren Resultat (vergl. S. 155.) ist: *Nimis curiosi atque indignantis esse videtur, modum beneficii ubique velle perscrutari. Possemus itaque commode et frui liberatione a potestate Diaboli et laudare Jesum, et qua ratione nos liberarit, sine dispendio ignorare. Facile tamen e superiore disputatione colligi posse arbitror, obtigisse eam nobis maxime Evangelii, h. e. doctrinae atque disciplinae christianae beneficio. Omnia certe commoda, quae Christo debentur, e duobus velut fontibus derivantur in homines, passione et doctrina. Atque passionis mortisque virtus non penitus hoc loco excludi debet. Nam cum a peccato nos redemit, non potuit, quin a Diabolo, cui peccatores subjiciuntur, simul liberaret. Dein clarum habemus Pauli testimonium Ebr. 2. Denique morte novum regnum, contrarium diabolo, acquisivit et auspicatus est. Multo tamen magis doctrinae Christianae tam insigne beneficium deberi existimo.*

ſche Geſichtskreis auf das rein Menſchliche beſchränkt werden. Dieß führt uns noch auf einen weitern Punkt.

4. Eine Accommodation zu Zeitvorſtellungen, wie ſie von mehreren Theologen angenommen wurde, konnten diejenigen nicht für zuläßig halten, die für die in der heil. Schrift niedergelegte Lehre den ſtrengeren Offenbarungsbegriff feſthielten. Es läßt ſich daher voraus erwarten, daß ſie es als ihre Aufgabe betrachteten, die Hypotheſe einer Accommodation, wie ſonſt ſo auch hier, beſonders zu beſtreiten [1]). So natürlich aber dieß iſt, ſo befremdend kann es beim erſten Anblick erſcheinen, daß dieſelben Theologen zum Theil wenigſtens doch wieder auf eine ganz verwandte Anſicht zurückkamen. Wenn auch Jeſus und die Apoſtel ſich nicht zu Zeitvorſtellungen accommodirt haben, ſo ſollte dagegen nach der Anſicht mancher die von Gott im Tode Jeſu getroffene Veranſtaltung nur als eine Herablaſſung und Anbequemung Gottes zu der Denkweiſe der Menſchen aufgefaßt werden können, ſomit die gewöhnlich nur auf die Zeit Jeſu und der Apoſtel angewandte Accommodations-Idee auf die Menſchheit im Ganzen ausgedehnt werden. Man erinnerte an den allgemeinen Zweck, welchen die Offenbarung, wie jede Erziehung, habe, den Fähigkeiten, Neigungen, Vorkenntniſſen, überhaupt den Bedürfniſſen derer, für die ſie beſtimmt iſt, ſo angemeſſen als möglich zu ſeyn. Könne der Urheber aller Einſicht und Weisheit nicht hinter menſchlichen Pädagogen zurückbleiben, ſo müſſe er ſich, wie in der ganzen Offenbarung ſo auch in der Veranſtaltung des Todes Jeſu, zu ſeinen ſchwachen ſinnlichen Geſchöpfen herabgelaſſen haben. Die Vorſtellungen von der Nothwendigkeit und Kraft der Opfer ſeyen unter Juden und Heiden ſo allgemein verbreitet, und mit dem Bewußtſeyn der Strafwürdigkeit der Sünde und dem Glauben an die Verſöhnlichkeit und Gnade der Gottheit gegen die Sünder ſo eng

---

[1]) Man vgl. hierüber beſonders Storr a. a. O. S. 533. f.

verbunden gewesen, daß die göttliche Weisheit und Güte den Uebergang zu der Grundlage einer vollkommneren und geistigern Religion nicht besser habe einleiten können, als durch die Veranstaltung des größten, alles gut machenden und ewig geltenden Opfers im Tode Jesu. So habe der Jude und Heide in der neuen Religion zwar etwas weit höheres und wichtigeres, aber doch demjenigen, was ihm in seiner bisherigen Religion so ehrwürdig und beruhigend gewesen war, ähnliches wiedergefunden, und sich gefreut, auf der einen Seite von der Last des Opferdienstes befreit zu werden, auf der andern ein göttliches Begnadigungsmittel von ewig geltendem Werth zu erhalten, bei welchem seiner zu menschlich von Gott denkenden Vernunft kein beunruhigender Zweifel habe übrig bleiben können. Das Storr'sche Bedenken, daß keine biblische Stelle vorhanden sey, in welcher der Tod Jesu zur Vergebung der Sünden als ein Werk der göttlichen Herablassung dargestellt werde, hob man durch die Bemerkung, daß dasselbe Bedürfniß, das die göttliche Herablassung nothwendig machte, eine Aufklärung über ihre Beschaffenheit unmöglich gemacht, und selbst die Erleuchtung der Apostel ihre nothwendigen Schranken gehabt habe. Wenn aber auch diese väterliche Erziehungsweisheit Gottes von der durch Jesu Lehre aufgeklärten Vernunft mehr und mehr erkannt werde, so bleibe doch dieselbe Vorstellung von der versöhnenden Kraft des Todes Jesu immer dasselbe subjektive Bedürfniß der schwachen sinnlichen Menschheit, da unsere Kenntniß von Gott überhaupt mehr oder weniger anthropopathisch sey, und nur auf analogischen Schlüssen beruhe, und da die ganze Sprache der heil. Schrift so beschaffen sey, daß dadurch jene, zwar wohlthätig wirkenden, aber doch nur menschlichen, Vorstellungen von Gott unterhalten werden [1]).

---

1) Ausgeführt wurde diese Ansicht besonders von Schwarze in der genannten Schrift (man vgl. S. 165. f., 209. f.), einge-

Es knüpft ſich an dieſen letztern Punkt von ſelbſt an, was hier überhaupt über den Zeitraum in der Geſchichte un-

---

lenkt aber wurde zu ihr ſchon ſeit Erneſti, und ſie iſt ganz bezeichnend für eine Zeit, in welcher der für die reinhiſtoriſche Auffaſſung der bibliſchen Urkunden erwachende und ſich bildende Sinn bei der ſtarren Form des alten Offenbarungsglaubens nicht mehr ſtehen bleiben konnte, während man doch, ungeachtet des Subjektiven, deſſen man ſich bei der Lehre der heil. Schrift bewußt wurde, den göttlichen Inhalt derſelben ſich ſo wenig als möglich beeinträchtigen laſſen wollte. Beides gehört gleich weſentlich zum Eigenthümlichen der Erneſti'ſchen Schule. Erneſti ſelbſt hat die Grundidee dieſer Anſicht in den Vindiciae arbitrii divini in relig. constituenda ausgeſprochen: *Sapientia divina rem ita moderata est, ut propagatio doctrinae Christi quam maxime cum natura rerum humanarum, h. e. ingeniis humanis, temporibus ac locis consentiret. Id effici poterat — si ipsa doctrina, quoad salva summa (essentia) ejus fieri posset, accommodaretur temporibus illis, h. e. ingeniis populorum sensibusque, ut inde nihil ei, aut quam minimum impedimenti objiceretur* (Op. theol. 1773. S. 307.). Man vgl. ferner Senff Verſuch über die Herablaſſung Gottes in der chriſtlichen Religion zu der Schwachheit der Menſchen Leipz. 1792. und das Neue theol. Journal, herausg. von Hänlein und Ammon II. 4. S. 344. auch Junge in Döderlein's Chriſtl. Rel. Unterr. Th. XI. S. 260. f. Beſonders aber verdient hier noch Lang (zur Beförderung des nützlichen Gebrauchs des Teller'ſchen Wörterbuchs des N. T. Th. 3. S. 232. f.) erwähnt zu werden, welcher über dieſelbe Anſicht ſich auf folgende Weiſe erklärte: „Der von Gott zugelaſſene Tod Chriſti wurde zu einem Opfer für die Sünden der Welt beſtimmt, nicht als ob ohne dieß Opfer ſchlechterdings keine Gott anſtändige Sündenvergebung hätte ſtattfinden können, ſondern weil Opfer für die Sünden, (es ſey, daß ihr erſter Urſprung menſchliche Erfindung oder Anordnung der ſich zur ſchwachen Sinnlichkeit der Menſchen herablaſſenden Gottes war) nun ſchon einmal in der Welt waren, und die Idee

sers Dogma's, von welchem hier zuletzt die Rede war, noch hinzuzufügen ist. So wenig es auch an einer Verschiedenheit und einem Gegensatz der Ansichten fehlte, so groß ist gleichwohl, bei näherer Betrachtung, die Uebereinstimmung. Die ganze Zeit bewegte sich in dem Kreise der Accommodations-Idee, nur mit dem Unterschied, daß die eine den Kreis derselben enger, die andere weiter zog. Das Wahre der Accommodations-Idee ist der zum Bewußtseyn gekommene Unterschied zwischen Form und Inhalt, das Unwahre derselben die für nothwendig gehaltene Nachgiebigkeit gegen eine Form, die man doch nur als eine zufällige und subjektive, und ebendarum unwahre erkennen muß. Indem man diese Nachgiebigkeit gegen eine als unwahr erkannte Form nicht nur den Interpreten der göttlichen Offenbarung, Jesu und den Aposteln zuschrieb, sondern auf Gott selbst, als den Urheber der Offenbarung übertrug, zog man ebendadurch das objektiv Göttliche in den niedrigen Kreis der menschlichen Subjektivität herab, und ließ das Absolute in dem Endlichen untergehen. Der Grund hievon konnte nur in der Unfähigkeit liegen, sich über die Sphäre der Subjektivität zu erheben, und das Absolute seinem wahrhaften Inhalte nach sich zum Bewußtseyn zu bringen. Je mehr aber die Idee des Absoluten in ihrer Objektivität dem Bewußtseyn sich entzog, desto freieren Spielraum hatte die Subjektivität, in ihrer überwiegenden Macht sich geltend zu machen. Daß man zugleich die Vorstellungen, die den Inhalt des religiösen Bewußtseyns bestimmten, selbst als eine blos subjektive Form anerkannte, in

---

von ihrer Nothwendigkeit und Heiligkeit sich so fest gesetzt hatte, und weil diese Substitution des Opfers des Todes Christi für alle andere Opfer nicht nur den Eigenschaften Gottes nicht widersprach, sondern vielmehr auf das vollkommenste damit harmonirte, und der Denkungsart des damaligen Weltalters entsprach, ohne gegen die Denkungsart des nachfolgenden reifern und aufgeklärtern schlechterdings anzustoßen." Man vgl. dagegen Storr a. a. O. S. 552.

ihr aber eine nothwendige Herablaſſung Gottes zur menſchlichen Schwachheit ſah, beweist nur um ſo klarer, wie wenig man ſich aus den beengenden Schranken ſeiner Subjektivität herauszubewegen vermochte. Form und Inhalt, obwohl unterſchieden, fielen auf dieſe Weiſe immer wieder in eine unzertrennliche Einheit zuſammen, weil das Subjekt, wenn ihm nicht mit der Form auch der Inhalt verloren gehen ſollte, von ſeiner ſubjektiven Form ſich nicht trennen konnte. Wie widerſprechend die Annahme einer ſolchen Herablaſſung Gottes iſt, muß gerade bei der Lehre von der Verſöhnung am meiſten in die Augen fallen. Beſteht das Weſen der Verſöhnung darin, daß der Menſch mit Gott ſich einigt, ſich durch Gott, als das Allgemeine und Abſolute, in ſeinem ganzen Seyn und Weſen beſtimmt werden läßt, aber ebendeßwegen ſeine Subjektivität von ſich abthut, ſo bezweckt dagegen jene Herablaſſung gerade das Entgegengeſetzte, dem Subjekt ſeine Freiheit und ſein Recht zu laſſen. Damit es ſeine natürlichen Triebe und Neigungen, ſeine Bedürfniſſe und Intereſſen nicht aufopfern muß, ſoll Gott ſelbſt ſich zu ihm herablaſſen, und die menſchliche Subjektivität ſoviel möglich in ihrer gewohnten Sphäre ſich fortbewegen laſſen. In dieſer Hinſicht waren gewiß diejenigen, welche, wie Storr, die Accommodations-Idee in jeder Form verwarfen, hiezu vollkommen berechtigt, wenn aber dieſelben Theologen eine Herablaſſung Gottes in dem zuvor erwähnten Sinn hauptſächlich aus dem Grunde verwarfen, weil keine bibliſche Stelle vorhanden ſey, in welcher eine ſolche Abſicht des Todes Jeſu angegeben ſey, und zugleich nichts dringender einzuſchärfen wußten, als daß es die größte Vermeſſenheit des ſchwachen ſterblichen Geſchöpfes ſey, über die Abſichten Gottes irgend etwas wiſſen zu wollen [1]), ſo ſetzten doch auch ſie wieder nur auf einem andern Wege die Subjektivität in ihr volles Recht ein. Iſt

1) Storr a. a. O. S. 570. f.

der Mensch so wenig im Stande, das an sich Seyende, Wahre, Allgemeine zu erkennen, so bleibt für ihn alles subjektiv und willkürlich, selbst wenn er in den klaren Zeugnissen der heil. Schrift die sichersten Kriterien der objektiven Wahrheit zu haben glaubt. Blieben doch selbst auch diejenigen, welche zwischen Inhalt und Form, Objektivem und Subjektivem, Wesentlichem und Unwesentlichem strenger zu unterscheiden suchten, und das ihrem religiösen Bewußtseyn nicht Zusagende als eine Accommodation zu fremdartigen Zeitvorstellungen von sich zurückwiesen, wenn auch auf andere Weise, in demselben Standpunkte der Subjektivität befangen, da nicht nur an sich schon eine solche Scheidung etwas blos willkürliches war, sondern auch in der Lehre von der Versöhnung nur den Zweck hatte, jede objektive Vermittlung hinwegzuräumen, die die göttliche Begnadigung von einer andern Bedingung abhängig machte, als der Reue und Besserung. In den Willen des Subjekts also sollte alles gesetzt werden, wodurch der Mensch mit Gott versöhnt werden kann, und das Subjekt sollte daher auch für sich selbst die Macht haben, das Geschehene ungeschehen zu machen. Die hiemit in engem Zusammenhang stehende pelagianische Voraussetzung, daß der Mensch von Natur gut sey, und bei der Trefflichkeit der Anlagen des menschlichen Herzens, wovon jene Zeit so vieles zu rühmen wußte, die Sünde immer nur als ein durch sich selbst verschwindendes Moment anzusehen sey, hatte in dem ganzen Geiste jener Zeit tiefe Wurzeln geschlagen, und zieht sich durch jene ganze Periode der protestantischen Theologie hindurch. Wie äußerlich war das Bedürfniß der Erlösung gedacht, wenn selbst der in der tiefern Auffassung der Wahrheiten des christlichen Glaubens unter den Theologen jener Zeit sosehr hervorragende Storr der geistlosen Hypothese eines Michaelis [1]) seinen

1) Ueber Sünde und Genugthuung S. 559. Storr a. a. O. S. 649.

Beifall ſchenken konnte, daß die beſondere Beſchaffenheit der erſten Verſündigung, oder das Eſſen von der verbotenen, gleich einem Gift wirkenden, Frucht die ſchlimme Diſpoſition zu den unmäßigen und gewaltſamen Trieben, in welche man das Weſen der Erbſünde ſetzte, verurſacht habe. Wird die Sünde nur als eine, die an ſich geſunde Natur des Menſchen äußerlich afficirende, Krankheit gedacht, ſo muß auch die Gnade der Erlöſung dem Menſchen gleich äußerlich bleiben, und es kann ſich daher ſelbſt in der Theologie eines Storr nicht verbergen, wie wenig die gottmenſchliche Perſon des Erlöſers als das abſolute Princip der Vermittlung des Menſchen mit Gott aufgefaßt iſt, und wie ſehr dagegen die die Würdigkeit des Menſchen bei weitem überſteigende Seligkeit doch immer wieder die Farbe eines äußern, zum wahren Weſen des Geiſtes ſich nur äußerlich verhaltenden Guts an ſich trägt, in deſſen Genuß die vom Glückſeligkeits-Ideal begeiſterte Zeit ihre liebſte Befriedigung fand [1]).

---

1) Als ein charakteriſtiſches Merkmal jener, in ihrem überwiegenden Zuge zur Subjektivität des Geſammtbewußtſeyns in ſo hohem Grade ermangelnden, Zeit iſt auch die beinahe ganz allgemeine Ignorirung des ſymboliſch kirchlichen Lehrbegriffs in den dogmatiſchen Lehrbüchern anzuſehen. Wie ſehr fehlt es ſogar einem Storr an dem Intereſſe, ſelbſt bei ſolchen Dogmen, welche eine ſo ausgebildete kirchliche Form erhalten haben, wie das Satisfactionsdogma, auf die kirchliche Lehre auch nur in hiſtoriſcher Hinſicht die gebührende Rückſicht zu nehmen! Es darf daher mit Recht das zum Theil ſchon in der Kant'ſchen Periode, noch beſtimmter aber bald nachher ſich ankündigende Bedürfniß, von dem ſymboliſchen Lehrbegriff wenigſtens auszugehen, um an der Kritik deſſelben den dem Fortſchritte der Zeit entſprechenden dogmatiſchen Standpunkt zu gewinnen, unter die Kriterien einer neuen Epoche der Theologie gerechnet werden.

DRITTE PERIODE.

Von der Kant'schen Philosophie bis auf die neueste Zeit.

Digitized by Google

Erſtes Kapitel.

Kant und die der Kant'ſchen Philoſophie folgenden Theologen Tieftrunk, Süskind, Stäudlin, C. Ch. Flatt, u. a. — Krug. — De Wette, Bretſchneider, Schott.

In dem zuletzt geſchilderten Zeitraum der Geſchichte unſers Dogma's iſt die Subjektivität zu ihrem vollen Rechte gekommen. Die vorherrſchende Richtung ging dahin, die Verſöhnung des Menſchen mit Gott als die eigenſte Sache des Subjekts zu betrachten. Das Subjekt, der Menſch in ſeinem Fürſichſeyn, darf ſich verſöhnt mit Gott wiſſen, ſobald er nur ſich entſchließt, die Sünde zu bereuen und ſich zu beſſern. Und damit der Vorſatz der Beſſerung ſeinen Zweck nicht verfehle, unmittelbar mit demſelben alles abgethan wäre, was in Hinſicht des Zwecks der Beſſerung, der Glückſeligkeit, hemmend und ſtörend in das Verhältniß Gottes und des Menſchen eingreifen könnte, iſt der höchſte abſolute Begriff, durch welchen das Weſen Gottes beſtimmt wird, ſeine abſolute Güte und Liebe, zu welcher alle andern Eigenſchaften Gottes in einem untergeordneten Verhältniß ſtehen. Wie es der abſoluten Güte nur um das Beſte der Menſchen zu thun ſeyn kann, ſo wird der höchſte Endzweck des Menſchen in eine Glückſeligkeit geſetzt, durch deren Ertheilung jeder Einzelne für ſich das für ihn ſubjektiv mögliche höchſte Maaß des Guten genießt. Wenn man daher den eigenthümlichen Charakter der Periode, von welcher bisher die Rede war, in die Herrſchaft das Eudämonismus ſetzt, ſo iſt ebendadurch auch das an ihr ſo ſichtbar hervortretende Uebergewicht der Subjektivität bezeichnet, aber es erhellt ſchon hieraus auch zugleich, wie die kritiſche Philoſophie, indem ſie dem herrſchenden Eudämonis-

mus entgegentrat, auch der entſcheidende Wendepunkt des Uebergangs von der Subjektivität zur Objektivität wurde. Dieſer Uebergang kann zunächſt immer nur dadurch geſchehen, daß in der Subjektivität ſelbſt eine höhere geiſtige Macht ſich entwickelt, welcher ſich das Einzelne, als dem über ihm ſtehenden Allgemeinen, Objektiven, an ſich Seyenden unterordnen muß. Es iſt dieß die durch Kant mit aller Macht des ſittlichen Bewußtſeyns zur Anerkennung gebrachte abſolute Geſetzgebung der praktiſchen Vernunft, in welcher das Eigenthümliche des Standpunkts der Kant'ſchen Philoſophie ebenſo klar hervortritt, als auf der theoretiſchen Seite derſelben. Wie Kant den Dogmatismus der alten Metaphyſik dadurch vernichtete, daß er vor allem das Verhältniß des Subjekts zu dem ihm gegenüberſtehenden Objekt der Erkenntniß unterſuchte, und auf dieſem kritiſchen Wege das Subjekt zwar aus den tranſcendenten Regionen, in welche es ſich verirrt hatte, um ſeine ſubjektiven Vorſtellungen für objektive Wahrheit zu halten, auf ſich ſelbſt zurückführte, und zum klaren Bewußtſeyn ſeiner ſubjektiven Befangenheit und Einſeitigkeit brachte, aber auch in dem Subjekte ſelbſt die höchſten formalen Geſetze des Denkens und Erkennens als das jeder Erfahrung vorangehende Aprioriſche, als das Allgemeine und Nothwendige, oder Objektive, nachwies, ſo iſt auch das von Kant aufgeſtellte höchſte Princip der praktiſchen Vernunft ebenſo ſubjektiv, als objektiv, ſubjektiv, ſofern es ganz der Sphäre des Selbſtbewußtſeyns angehört, objektiv aber, ſofern es in dem Bewußtſeyn des Einzelnen ſelbſt als eine abſolute, unbedingt gebietende Macht, in welcher der freie Wille nur durch ſich ſelbſt bedingt iſt, ſich ankündigt.

Wie hiedurch der Standpunkt der Kant'ſchen Philoſophie im Allgemeinen beſtimmt iſt, ſo ergibt ſich hieraus von ſelbſt die Bedeutung, in welcher ſie als ein neues Moment in den Entwicklungsgang unſeres Dogma's eingreift. Es verfolgt ſeinen Gang, wie bisher, ſo auch jetzt, vorzugsweiſe auf der ſub-

jektiven Seite, aber nach Maßgabe der ſittlichen Grundſätze, die als höchſte allgemeine Norm gelten. Die ganze große Reform, durch welche Kant für die Sittenlehre ein neues Princip ſchuf, mußte auf alle auf die Verſöhnung des Menſchen mit Gott ſich beziehenden Lehren den entſcheidendſten Einfluß haben. Die Idee des Sittlichguten trat nun als conſtitutives Princip an die Stelle der in ſich ſelbſt zerfallenden Glückſeligkeitslehre. Wie ſehr hiedurch der ganze ſittliche Geſichtspunkt verändert werden mußte, zeigte ſich zuerſt bei der Frage über die Möglichkeit der Sündenvergebung oder Strafenaufhebung. Iſt der Zweck der Strafe die Beſſerung des Menſchen, und ebendeßwegen die Beſſerung ſelbſt das Mittel, dem Menſchen die Glückſeligkeit, deren er fähig iſt, zu ertheilen, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß die Strafe aufhört, ſobald die Beſſerung erfolgt iſt, ganz anders aber geſtaltet ſich die Sache, wenn der höchſte Endzweck des Menſchen in das ſittlich Gute geſetzt wird, und die Glückſeligkeit nur inſofern als ein weſentliches Element des höchſten Guts gedacht werden kann, ſofern ſie durch die ſittliche Würdigkeit bedingt iſt. Hieraus folgt von ſelbſt, daß, wenn auch der Menſch, ſofern er ſich beſſert, keine weitere Strafe, ſondern vielmehr eine ſeiner Beſſerung proportionirte Glückſeligkeit verdient, doch die Beſſerung auf den ihr vorangehenden Zuſtand keinen Einfluß haben kann. Die früheren Verſchuldungen bleiben auch nach erfolgter Beſſerung dieſelben, und die Idee des höchſten Guts, der moraliſche Endzweck der Welt, die Proportion der Glückſeligkeit und Sittlichkeit, wird ebendadurch realiſirt, daß Schuld und Strafe im genaueſten Verhältniß zu einander ſtehen. So nothwendig und unmittelbar dieſe Folgerung aus den Kantſchen Principien der praktiſchen Vernunft hervorgeht, ſo ſchwankend war gleichwohl die Anſicht mehrerer der Kant'ſchen Philoſophie folgenden Philoſophen und Theologen über die Frage: ob Vergebung der Sünden, oder Strafen-Aufhebung, nach Kant'ſchen Principien möglich ſey oder nicht? Während die

ſtrengeren Anhänger derſelben die Erlaſſung von Schuld und Strafe mit allen Begriffen einer zweckmäßigen ſittlichen Welteinrichtung und der göttlichen Gerechtigkeit für unvereinbar erklärten [1]), glaubten dagegen andere einen ſolchen Zwieſpalt zwiſchen dem Chriſtenthum und der Kant'ſchen Philoſophie nicht zugeben zu dürfen, und aus den Principien derſelben nicht blos die Möglichkeit, ſondern ſogar die praktiſche Nothwendigkeit der Erlaſſung der Strafen, unter der Bedingung der Beſſerung, nachweiſen zu können. Eine Deduktion dieſer Art verſuchte namentlich J. H. Tieftrunk in ſeiner bekannten Cenſur des proteſtantiſchen Lehrbegriffs [2]), indem er dieſes Dogma unter diejenigen Sätze rechnete, deren Realität die praktiſche Vernunft als nothwendige Vorausſetzung zur Realiſirung der Idee des moraliſchen Endzwecks der Welt poſtulire. Die Vernunft ſey berechtigt, Gott zu allem demjenigen, was der Menſch ſelbſt nicht könne, und doch die Möglichkeit des moraliſchen Endzwecks der Welt erfordere, als wirkende Urſache zu denken. Ein ſolcher Fall finde ganz beſonders bei den ſelbſtverſchuldeten, obgleich ſich beſſernden Menſchen ſtatt. Die von dem Pflichtgeſetz gebotene Heiligkeit bleibe für uns

---

1) Wie z. B. C. Chr. Erh. Schmidt, Verſuch einer Moralphiloſophie, Jena 1790. §. 390.: Belohnungen und Strafen laſſen ſich ſo wenig als Verdienſt und Schuld von einer Perſon auf eine andere moraliſch übertragen, oder überhaupt abändern, erlaſſen, vorenthalten, erhöhen, man müßte denn alle Begriffe von zweckmäßiger ſittlicher Welteinrichtung und von göttlicher Gerechtigkeit aufheben und verläugnen. Könnte Gott die gerechte Strafe des ſittlich Böſen erlaſſen, ſo könnte er auch das Böſe erlaubt machen. Dann wäre aber ſein Geſetz kein moraliſches, ſondern ein willkürliches.

2) Cenſur des chriſtlichen proteſtantiſchen Lehrbegriffs, nach den Principien der Religionskritik, mit beſonderer Hinſicht auf die Lehrbücher von D. J. C. Döderlein und D. S. F. N. Morus. Drei Theile Berl. 1791—95. Zweite Aufl. 1796.

ſtets unerreichbar. Wenn auch der Uebergang vom Böſen zum Guten durch eine gänzliche Umwandlung des innern Grundes unſerer Denkungsart geſchehen ſey, ſo laufen doch mitten im Fleiße zu guten Werken noch immer Selbſtverſchuldungen unter. Hiezu kommen die vorigen, vor der Beſſerung begangenen, Vergehungen, welche von uns nicht getilgt werden können, da wir im ſtrengſten Gehorſam doch nie mehr als unſere Schuldigkeit thun, folglich aus allen unſern noch ſo guten Handlungen nie etwas Ueberverdienſtliches zur Tilgung der alten Schuld entſpringen könne. Wir finden uns alſo nie in der vor einem heiligen Richter gültigen Gerechtigkeit, und doch müſſen wir dieſe Gerechtigkeit durch Tilgung unſerer Schuld haben, wenn die Idee des moraliſchen Endzwecks der Welt realiſirt werden ſoll. Denn, wenn die Sünden ein unüberwindliches Hinderniß der Seligkeit wären, und an dem Schuldner das gerechte Verdammungsurtheil wirklich vollzogen würde, ſo würde der Zweck der Welt, welchem zufolge alle Menſchen durch Heiligung zur Seligkeit gelangen ſollen, an dem Schuldner verloren gehen. Stehe aber dieſer Zweck als praktiſches Vernunftgebot feſt, ſo müſſe er auch durch Bedingungen, die ſich aus ihm ſelbſt ergeben, als möglich gedacht werden können, folglich um der Realiſirung der Idee des moraliſchen Endzwecks willen eine Verſöhnung und Genugthuung möglich ſeyn, wodurch der Mangel eigener Gerechtigkeit vor einem heiligen Richter erſetzt und die Schuld getilgt werde. Es bleibe uns alſo nichts übrig, als der Glaube, daß die ſelbſtſtändige Weisheit aus der Fülle ihrer Heiligkeit das ergänzen werde, was den Subjekten, ob zwar durch eigene Schuld, an der erforderlichen Qualität zur Seligkeit gebreche, der Glaube alſo, daß Gott ſich in Hinſicht auf die Selbſtverſchuldungen der Menſchen ſelbſt genugthun werde, aber ſo, daß er zwar gnädig gegen uns ſey, jedoch ſeine Gnade an die Bedingung binde, daß wir, ſo viel wir können, dem Geſetze der Heiligkeit gehorchen. Dieß ſetze

eine Correspondenz der Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes voraus, vermöge welcher er begnadige, und doch gerecht sey, heilig und doch Sünden vergebe, eine durch die göttliche Weisheit bewirkte Correspondenz, welche stattfinden müsse, weil der Glaube daran aus dem apodiktischen praktischen Gesetze hervorgehe, wenn gleich die Möglichkeit und Beschaffenheit derselben an sich ein undurchdringliches Geheimniß sey [1]).

Gegen diese Deduktion ist mit Recht eingewendet worden, daß, wenn auch der dabei vorausgesetzte Grundsatz: die Vernunft sey berechtigt, Gott zu allem demjenigen, was der Mensch selbst nicht kann, was aber gleichwohl zur Möglichkeit des moralischen Endzwecks der Welt erfordert wird, als wirkende Ursache zu denken, nicht in Zweifel gezogen werden könne, doch die Nothwendigkeit einer Erlassung der Strafen keineswegs aus den Kant'schen Principien folge. Fordere der moralische Endzweck der Welt, daß jedes sittlich gute Wesen in der genauesten Proportion zu seiner Würdigkeit Glückseligkeit erlange, so widerspreche es der Forderung nicht, wenn der Mensch, der von einem sittlich bösen Zustande in den sittlich guten erst überging, nur insofern als er sittlich gut sey, Antheil an Glückseligkeit erlange, und sofern er sittlich böse war, ebenso seinen proportionirten Antheil an Bestrafungen empfange. Nur in dem Fall würde die Vernunft berechtigt seyn, von Gott zu erwarten, oder als praktisches Postulat anzunehmen, daß Gott das Unvermögen des Menschen ergänzen und den Mangel der vollgültigen Gerechtigkeit ersezen werde, wenn es ein unverschuldetes wäre, als ein solches könne es aber nicht angesehen werden, da es ja der Voraussetzung nach Selbstverschuldungen seyen, die den Menschen an der Seligkeit hindern. Indem man aber auf eine Deduktion

---

1) Tieftrunk Cens. des prot. Lehrb. Th. 2. S. 212. f. 223. f. 227. f. 279. f. 292 f. 321. 325. f. 358. 384. f. Vergl. Th. 3. Vorr. S. LXV. f.

der Nothwendigkeit der Strafenaufhebung Verzicht leisten zu müssen glaubte, wollte man doch wenigstens die Möglichkeit derselben deduciren, oder so viel darthun, daß es dem moralischen Endzweck der Welt nicht widerspreche, wenn der Sünder unter der Bedingung der Besserung von den verdienten Strafen losgesprochen, und von der göttlichen Güte zur Seligkeit zugelassen werde, damit, wenn etwa eine als wirklich göttlich erwiesene Offenbarung eine solche Strafenaufhebung kategorisch lehrte, die Vernunft keine Ursache hätte, dieses Dogma zu bezweifeln. Die Realisirung des höchsten Guts, d. i. Beförderung der höchstmöglichen Sittlichkeit und Glückseligkeit, in der genauesten Harmonie, sey zwar, behauptete man, der höchste Endzweck, welchem, wie alles andere, so auch die wirkliche Vollziehung der Strafen untergeordnet sey; wenn sich aber erweisen ließe, daß in der moralischen Welt, in welcher das höchste Gut realisirt werden soll, dasselbe vollständiger realisirt, d. h. ein größeres Maaß sittlicher Vollkommenheit und proportionirter Glückseligkeit der vernünftigen Wesen durch Aufhebung der Strafen unter der Bedingung der Besserung, als durch wirkliche Vollziehung derselben, auch an den Gebesserten, befördert werden würde, so würde die Vernunft berechtigt seyn, die Aufhebung der Strafen als ein praktisches Postulat wirklich anzunehmen. Dogmatisch lasse sich nun zwar nicht behaupten, daß der Zweck der strafenden Gerechtigkeit mit dem Endzweck des höchsten Guts wirklich in Collision komme, aber ebenso wenig lasse sich beweisen, daß Strafenaufhebung unmöglich, d. h. mit dem moralischen Endzweck der Welt im Widerspruch sey, oder daß bei der Aufhebung der Strafen, unter der Bedingung der Besserung, die Sittlichkeit und proportionirte Glückseligkeit der vernünftigen Wesen nicht in dem Maaße, wie bei der Vollziehung derselben, stattfinden könne. Vielmehr lasse es sich doch als möglich denken, daß in einer künftigen moralischen Welt bei den wirklich schon Gebesserten weiteres Fortschreiten in sittlicher Vollkommenheit, und folg-

lich auch in proportionirter Glückſeligkeit wirkſamer durch angenehme als unangenehme Empfindungen, wirkſamer durch eine von Strafen freie, als mit Strafen vermiſchte und beſchränkte Glückſeligkeit befördert werden könne [1]). Schon dieſe Motivirung kann deutlich genug zeigen, wie der Gedanke einer ſolchen Deduktion nur in Folge eines Rückfalls vom Kantiſchen Standpunkt zum eudämoniſtiſchen entſtehen konnte. Iſt Sittlichkeit das höchſte abſolute Gut, der höchſte abſolute Zweck eines vernünftigen Weſens, ſo kann jedes Plus und Minus der Glückſeligkeit nur durch die Idee der Sittlichkeit bedingt ſeyn. Schon aus dieſem Grunde läßt ſich die hier vorausgeſetzte Colliſion gar nicht denken, und es erſcheint daher als eine ganz unſtatthafte Behauptung, daß die Vernunft zwar ohne Ausnahme den Unmoraliſchen für ſtrafwürdig erkläre, hieraus aber nicht geſchloſſen werden könne, daß das Geſetz der wirklichen Beſtrafung abſolut allgemeingültig ſey. Da kein Geſetz ohne ſeine Anwendung gedacht werden kann, ſo würde ein Geſetz, das zwar abſtrakt gedacht abſolut, in ſeiner concreten Anwendung aber nicht abſolut ſeyn ſoll, ebendeßwegen auch an ſich nicht abſolut ſeyn. Ebenſo wenig kann man ſich auf die Heiligkeit als ein höheres, über dem Geſetz der Würdigkeit und dem Geſetz der Gerechtigkeit ſtehendes, Geſetz berufen, da die Idee der Heiligkeit nothwendig mit der Idee der Sittlichkeit zuſammenfällt, und daher auch die drei Momente der Heiligkeit, Würdigkeit und Gerechtigkeit doch nur wieder die Sittlichkeit und Glückſeligkeit in ihrer genaueſten Proportion ſind. Läßt ſich demnach überhaupt ſchon

---

1) Süskind im Flatt'ſchen Magazin für chr. Dogm. und Moral St. 1. 1796. Ueber die Möglichkeit der Strafenaufhebung, oder der Sündenvergebung, nach Principien der praktiſchen Vernunft S. 1—67. Vgl. St. 9. 1803. Noch etwas über die moraliſche Möglichkeit der Aufhebung verdienter Sündenſtrafen S. 71—130.

eine Colliſion zwiſchen dem Geſetz der Sittlichkeit an ſich und ſeiner concreten Anwendung, wie hier vorausgeſetzt wird, nicht denken, ſo läßt ſich auch ebenſo wenig läugnen, daß durch die Vorausſetzung, das höchſte Gut könne durch Erlaſſung der Strafen in höherem Grade realiſirt werden, als durch ihre Vollziehung, die Sittlichkeit der Glückſeligkeit untergeordnet wird, indem dieſe Vorausſetzung nichts anderes in ſich begreift, als die Behauptung, daß bei einem moraliſchen Subjekt die angenehmen Empfindungen, welche die Aufhebung der Strafen zur Folge hat, ein ſtärkeres Motiv der Sittlichkeit nicht blos wirklich ſeyen, ſondern unbeſchadet der Idee des höchſten Guts ſeyn dürfen, als die Idee der Sittlichkeit ſelbſt, eine Behauptung, die mit den erſten Principien der Kant'ſchen Sittenlehre in einen zu offenbaren Widerſpruch kommt, als daß hierüber ein weiterer Zweifel ſtattfinden könnte. Wie Süskind, um die Möglichkeit der Strafenaufhebung mit der von Kant in die Proportion der Sittlichkeit und Glückſeligkeit geſetzten Idee des höchſten Guts zu vereinigen, die Idee der Heiligkeit voranſtellte, in der That aber die Idee der Heiligkeit ſelbſt wieder der Idee der Glückſeligkeit unterordnete, ſo machte Tieftrunk, um ſeine Deduktion der Nothwendigkeit einleuchtender zu machen, einen gleichen Verſuch mit der Idee der Liebe des Geſetzes. Das höchſte Ziel der ſittlichen Vollkommenheit aller vernünftigen Geſchöpfe ſey die Liebe des Geſetzes, das nie aufhöre, Ziel und Endzweck zu ſeyn, wenn auch die endlichen Weſen denſelben oft aus den Augen verlieren. Die Liebe des Geſetzes aber beſtehe in der Einigkeit des Herzens mit demſelben und in der Erkenntniß, daß die Zufriedenheit mit ſich ſelbſt und ſeinem Daſeyn durch die ſelbſtthätige Befolgung des Geſetzes bedingt ſey. Liebe des Geſetzes aber ſey nicht möglich, wenn keine Verzeihung vor demſelben möglich ſey, da durch die Sünde ein Unfriede zwiſchen dem Geſetz und dem Subjekt entſtanden ſey, welcher nicht ſeyn ſoll, und daher wieder aufgehoben werden müſſe.

Soll also die Liebe des Gesetzes das Ziel der moralischen Vollkommenheit aller Vernunftwesen seyn, mithin auch der Gefallenen und Abtrünnigen, so sey sie nur möglich, wenn das Gesetz dem reuigen Sünder verzeihe, folglich sey die Vergebung der Sünden ein Postulat der praktischen Vernunft [1]). Mit Recht muß bei dieser neuen Wendung der Tieftrunk'schen Deduktion schon die dem kalten Rigorismus des kategorischen Imperativs substituirte Liebe des Gesetzes Bedenken erregen. Doch soll dieselbe nur von der Heiligkeit des Gesetzes verstanden werden [2]), und der Hauptgedanke demnach eigentlich dieser seyn: Wenn durch das Bewußtseyn der Strafwürdigkeit, oder den Unfrieden des Menschen mit dem Gesetz, seine Verwerflichkeit und Verdammlichkeit vor demselben, der Zweck des Gesetzes, seine Heiligkeit, nicht aufgehoben werden soll, so müsse eine Vergebung vor demselben stattfinden, worüber, da sie nur aus dem Gesetz selbst ergehe, das Gesetz sich selbst genugthun müsse. Worin jedoch diese Vergebung und Genugthuung bestehen soll, wird nicht gesagt. Sehen wir davon ab, daß ohnedieß vom Kant'schen Standpunkt aus sich nicht denken läßt, wie das vom Gesetz ausgesprochene Strafurtheil die Heiligkeit des Gesetzes aufheben soll, so kann offenbar mit

---

1) Stäudlin, Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre. 3ter Bd. 1797. Ist die Sündenvergebung ein Postulat der praktischen Vernunft? Beantwortet von J. H. Tieftrunk. S. 112. f. Man vgl. bes. S. 155. f. Tieftrunk bestreitet die erste der genannten beiden Süskindschen Abhandlungen, deren zweite sodann die erstere gegen die Tieftrunk'schen Einwendungen zu rechtfertigen sucht.

2) Tieftrunk bemerkt ausdrücklich a. a. O. S. 186. f.: Er folgere die Nothwendigkeit der Versöhnung nicht aus dem Postulat, daß die Glückseligkeit der Sittlichkeit proportional seyn soll, woraus die Sündenvergebung nicht gefolgert werden könne, sondern nur daraus, daß der Zweck der Heiligkeit unbedingt und immer derselbe sey.

allem dieſem nur ſo viel geſagt ſeyn: das Geſetz dürfe nicht blos ein einſeitig verwerfendes und verdammendes, ſondern es müſſe auf der andern Seite auch ein billigendes und belohnendes ſeyn. Da das erſtere, wie ſich von ſelbſt verſteht, nur im Falle der Uebertretung des Geſetzes, das letztere nur im Falle der Uebereinſtimmung des Menſchen mit dem Geſetze ſtattfinden kann, ſo geht aus dieſer ganzen Deduktion nichts hervor, was nicht von ſelbſt in der Idee des Geſetzes enthalten iſt, und es iſt daher auch nicht einzuſehen, wie die Möglichkeit, daß aus einem und demſelben Geſetz Verwerfung und Gnade ergehe, als etwas ſchlechthin unbegreifliches dargeſtellt, und auf die praktiſche Nothwendigkeit der aus dem Geſetze ergehenden Gnade und Vergebung ſo großes Gewicht gelegt werden kann. Was jedoch dabei vorſchweben mochte, iſt die Idee, daß ſolange der Menſch noch dem abſoluten kategoriſchen Imperativ gegenüberſtehe, an eine innere und lebendige Einheit mit Gott und eine wahrhafte Verſöhnung nicht gedacht werden kann. Allein dieſe an ſich ganz wahre, aber auch den Kant'ſchen Standpunkt überſchreitende Idee iſt hier noch nicht zum klaren Bewußtſeyn gekommen.

Ein ſo vages und unbeſtimmtes Hin- und Herreden über Nothwendigkeit und Möglichkeit der Strafenaufhebung, oder Sündenvergebung, hätte wenigſtens nach Erſcheinung der Kantſchen Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1]) für überflüßig gehalten werden ſollen. Kant ſelbſt ſchlug in dieſer auch für die Geſchichte unſers Dogma's merkwürdigen Schrift einen ganz andern Weg ein. So wenig es ihm um einen der kirchlichen Lehre ſo viel möglich entſprechenden Begriff der Sündenvergebung zu thun war, ſo ſehr ſtimmte er doch mit ihr in dem ernſten Beſtreben zuſammen, das Bedürfniß einer Wiederherſtellung und Verſöhnung in ſeiner ganzen Tiefe aufzufaſſen. Darauf bezieht ſich die Kant'ſche Lehre vom

1) Sie erſchien zuerſt im J. 1793.

radikalen Böſen, das nach Kant nicht blos in der Sinnlichkeit, ſondern in der Unterordnung des Sittengeſetzes unter die Sinnlichkeit beſteht, und radikal genannt wird, weil es, obgleich es ſeinen letzten Grund nur in einem Akte der Freiheit haben kann, doch jedem in der Erfahrung gegebenen Gebrauch der Freiheit vorangeht, und als ein natürlicher Hang in dem Menſchen eingewurzelt iſt, welcher die Wurzel aller beſondern böſen Maximen und Handlungen, den oberſten ſubjektiven Grund aller Maximen, ſelbſt verdirbt. Obgleich es aber als natürlicher Hang durch menſchliche Kräfte nicht zu vertilgen iſt, ſofern die guten Maximen, durch welche es allein geſchehen könnte, als radikal verderbt vorausgeſetzt werden müſſen, ſo muß gleichwohl als möglich angenommen werden, daß es zu überwiegen iſt, weil es in dem Menſchen als frei handelndem Weſen angetroffen wird. Schon hierin iſt die Grundidee der Kant'ſchen Verſöhnungslehre und das ſubjektive Princip derſelben, der Grundſatz, daß, was der Menſch im moraliſchen Sinne iſt oder werden ſoll, gut oder böſe, er dazu ſich ſelbſt, durch eine That ſeiner Freiheit, machen muß, klar ausgeſprochen. Wie in dem von Natur böſen Menſchen das Böſe immer nur als ein erſt gewordenes gedacht werden kann, die urſprüngliche Anlage als eine Anlage zum Guten, der Menſch alſo an ſich gut vorausgeſetzt werden muß, ſo kann auch die Möglichkeit des Wiederaufſtehens vom Böſen zum Guten nicht in Zweifel gezogen werden. Dem abſoluten Sollen, das ungeachtet jenes Abfalls, als ſittliches Gebot ungeſchwächt in der Seele des Menſchen erſchallt, muß das abſolute Können entſprechen. Es muß daher auch in dem gefallenen Menſchen ein unverdorbener unvertilgter Keim des Guten als zurückgeblieben vorausgeſetzt werden. Da die Achtung für das moraliſche Geſetz nie verloren gehen kann, ſo darf die in ihr beſtehende Triebfeder zum Guten nicht erſt erworben, ſondern nur in ihrer Reinigkeit als oberſter Grund aller unſerer Maximen wiederhergeſtellt werden, aber demun-

geachtet kann dieſe Wiederherſtellung der urſprünglichen Anlage zum Guten in uns nur als eine Art von Wiedergeburt, als eine neue Schöpfung, eine Aenderung des Herzens, gedacht werden, da, ſolange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, das moraliſch Gute nicht durch eine allmälige Reform, ſondern nur durch eine Revolution in der Geſinnung des Menſchen, durch einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derſelben, durch eine Umwandlung der Denkungsart, bewirkt werden kann. Iſt aber einmal der Menſch dem Princip und der Denkungsart nach ein für das Gute empfängliches Subjekt, ſo iſt er für den, der den intelligibeln Grund des Herzens, aller Maximen der Willkür, durchſchaut, für welchen alſo die Unendlichkeit des Fortſchritts Einheit iſt, für Gott ſoviel, als wirklich ein guter ihm gefälliger Menſch. So wenig ſich alſo auch begreifen läßt, wie der Menſch, bei ſeiner angebornen Verderbtheit für alles Gute, die urſprüngliche ſittliche Ordnung unter den Triebfedern, und hiemit die Anlage zum Guten in ſeinem Herzen, in ihrer Reinigkeit durch eigene Kraftanwendung wiederherſtellen kann, ſo ſchließt doch die Nothwendigkeit dieſer Umwandlung auch ihre Möglichkeit in ſich. Der Menſch kann durch ſich ſelbſt wiederhergeſtellt, oder mit dem abſoluten Sittengeſetz, und ſofern Gott mit demſelben Eins iſt, mit Gott ſelbſt verſöhnt werden. Das Princip dieſer Verſöhnungstheorie iſt daher durchaus nur die ſittliche Freiheit. Ebendeßwegen fällt ſie auch ſoſehr der moraliſchen oder ſubjektiven Seite zu, daß ſelbſt ihre Beziehung auf die Idee Gottes etwas ſehr unweſentliches iſt. Ihre Objektivität iſt nur die Objektivität des abſoluten Sittengeſetzes. Gleichwohl aber läßt Kant die beiden Momente, in deren Sphäre ſich ſeine Theorie bewegt, den Abfall und die Wiederherſtellung, oder das böſe und gute Princip des Menſchen, auf eine Weiſe mit einander vermittelt werden, durch welche ſeine Theorie einen mehr objektiven oder religiöſen Charakter erhält. Wird der Menſch dadurch wiederhergeſtellt, daß ver-

möge seiner moralischen Freiheit das absolute Sittengesetz zur obersten Maxime in ihm erhoben wird, so ist dieß der rein moralische Ausdruck für die Idee der Versöhnung. An die Stelle des blos moralischen Begriffs setzt nun aber Kant in der personificirten Idee des guten Princips die religiöse Idee des Sohnes Gottes. In dieser Hinsicht ist das eigentliche Princip der Versöhnung nach Kant nicht die sittliche Freiheit, oder das durch sie in dem Menschen herrschend gewordene gute Princip, sondern der Sohn Gottes, dessen Idee Kant auf folgende Weise entwickelt: Das die Herrschaft über den Menschen gewinnende gute Princip, sofern es personificirt wird, ist die Menschheit in ihrer absoluten moralischen Vollkommenheit, das Urbild der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit, der allein Gott wohlgefällige Mensch, der von Ewigkeit ist, und um dessen willen alles gemacht ist. Da wir nicht begreifen, wie die menschliche Natur für dieses Urbild auch nur habe empfänglich seyn können, kann man sagen, es sey vom Himmel zu uns herabgekommen, und habe die Menschheit angenommen. Als Ideal, wie es gedacht werden muß, können wir es uns nur unter der Idee eines Menschen denken, der nicht nur alle Pflichten selbst ausübt, und durch Lehre und Beispiel das Gute im größten Umfang ausbreitet, sondern auch alle Leiden bis zum schmählichsten Tod um des Weltbesten willen übernimmt. Diese Idee nun hat ihre objektive Realität vollständig in sich selbst, da sie in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft liegt: wir sollen ihr gemäß seyn, und müssen es daher auch können. Aber gleichwohl stellen sich ihr, wie Kant sagt, noch mehrere Schwierigkeiten entgegen, oder sie muß erst durch gewiße Momente für das sittlich religiöse Bewußtseyn des Menschen vermittelt werden, und zwar 1. in Beziehung auf die Heiligkeit des Gesetzgebers bei dem Mangel unserer eigenen Gerechtigkeit. Sehen wir auf die That in uns, auf die Angemessenheit unsers Lebenswandels zur Heiligkeit des Gesetzes, so bleiben

wir immer von dem Guten, das in uns realisirt werden soll, unendlich weit entfernt, aber wir können uns den Fortschritt ins Unendliche zur Angemessenheit mit dem Gesetz wegen der übersinnlichen Gesinnung, daraus er abgeleitet wird, von einem Herzenskündiger in seiner reinen intellektuellen Anschauung als ein vollendetes Ganze auch der That nach beurtheilt denken. 2. Eine andere Schwierigkeit betrifft die moralische Glückseligkeit, sofern sie von der Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden, nie daraus fallenden Gesinnung abhängt, in welcher Beziehung nur dieß festzuhalten ist, daß die gute und lautere Gesinnung, deren man sich bewußt ist, der uns regierende gute Geist, auch das Vertrauen auf ihre Beharrlichkeit und Festigkeit, obzwar nur mittelbar, bei sich führt, und der Tröster (Paraklet) ist, wenn uns unsere Fehltritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen. 3. Die wichtigste Schwierigkeit bezieht sich auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit. Der Mensch fing immer vom Bösen an, wenn er also auch keine neuen Schulden macht, so hat er doch immer noch nicht bezahlte alte. Diese ursprüngliche Schuld, das radikale Böse, ist die allerpersönlichste, und da nun das sittlich Böse, als ein Böses der Gesinnung, eine unendliche Schuld bei sich führt, so würde jeder Mensch einer unendlichen Strafe und der Verstoßung aus dem Reiche Gottes sich zu gewärtigen haben. Die Auflösung liegt nun darin, daß in der moralischen Sinnesänderung schon ihrem Begriff nach diejenigen Uebel als enthalten gedacht werden können, die der neue gutgesinnte Mensch, als vor ihm verschuldete, und als solche Strafen ansehen kann, wodurch der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geschieht. Die Sinnesänderung ist das Ablegen des alten, und das Anziehen des neuen Menschen, ein ungetrennter moralischer Akt, weil die Verlassung des Bösen nur durch die den Eingang ins Gute bewirkende, gute Gesinnung möglich ist. Der Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute ist an sich schon Aufopferung und Antretung einer lan-

gen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue Menſch, in der Geſinnung des Sohns Gottes nämlich, blos um des Guten willen übernimmt, die aber doch eigentlich einem andern, nämlich dem alten, der moraliſch ein anderer iſt, als Strafe gebühren. Phyſiſch iſt es derſelbe ſtrafbare Menſch, aber in ſeiner neuen Geſinnung iſt er moraliſch ein anderer, und dieſe Geſinnung in ihrer Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes, welche er in ſich aufgenommen hat, oder wenn wir die Perſonifikation dieſer Idee weiter durchführen, dieſer ſelbſt trägt für ihn, und ſo auch für alle, die an ihn praktiſch glauben, als Stellvertreter die Sündenſchuld, thut durch Leiden und Tod der höchſten Gerechtigkeit als Erlöſer genug, und macht als Sachwalter, daß ſie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erſcheinen, nur daß in dieſer Vorſtellungsart jenes Leiden, das der neue Menſch, indem er dem alten abſtirbt, im Leben fortwährend übernehmen muß, an dem Repräſentanten der Menſchheit, als ein ein für allemal erlittener Tod vorgeſtellt wird [1]).

Dieß iſt die bekannte Kant'ſche Deduktion der Idee der Genugthuung und Rechtfertigung, als Beantwortung einer ſpekulativen Frage, welche, wie Kant ſagt, die Vernunft nicht mit Stillſchweigen übergehen kann, weil ihr ſonſt vorgeworfen werden könnte, ſie ſey ſchlechterdings unvermögend, die Hoffnung auf die Losſprechung des Menſchen von ſeiner Schuld mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen, ein Vorwurf, welcher ihr beſonders in praktiſcher Hinſicht nachtheilig ſeyn könnte. Unſtreitig nimmt ſie in der Geſchichte unſers Dogma's eine ſehr wichtige Stelle ein, und bezeichnet einen merkwürdigen Wendepunkt. Je größer ihre Analogie mit der kirchlichen Satisfactionslehre iſt, und je auffallender ſie der fakti-

1) Kant a. a. O. Erſtes Stück von der Einwohnung des böſen Princips neben dem guten. Zweites Stück von dem Kampf des guten Princips mit dem böſen.

ſchen Objektivität derſelben als ihr inneres ſubjektives Gegenbild ſich gegenüberſtellt, deſto klarer wird an ihr der Umſchwung aus der Objektivität in die Subjektivität. Entkleiden wir ſie ihrer allegoriſch bildlichen Form, ſo iſt ihr einfacher Grundgedanke, daß der wiedergeborene Menſch um ſeiner an ſich guten, als Einheit angeſchauten, Geſinnung willen ſich verſöhnt und gerechtfertigt wiſſen darf. In die Sphäre des ſittlichen Bewußtſeyns fällt daher hier der ganze Proceß der Verſöhnung. So überwiegend aber hier die ſubjektive Seite iſt, ſo iſt doch der ſubjektive Charakter dieſer Theorie ein anderer, als bei jener Anſicht, die die Sündenvergebung nur an das Moment der Reue und Beſſerung knüpft. Das Charakteriſtiſche der Kant'ſchen Theorie beſteht zugleich darin, daß ihr das Subjektive ſelbſt wieder ein Objektives iſt, indem ſie die Realität der Verſöhnung auf die allgemeinen und nothwendigen Principien der praktiſchen Vernunft oder des ſittlichen Bewußtſeyns gründet, die abſolute Idee der ſittlichen Freiheit, und die durch ſie bedingte Möglichkeit einer an ſich guten Geſinnung. Nur aus dem der Kant'ſchen Philoſophie eigenthümlichen Streben, in der Sphäre der Subjektivität ſelbſt, das Objektive zu erfaſſen, das Subjektive wenigſtens ſoviel möglich auf einen objektiven Ausdruck zu bringen, läßt ſich das Intereſſe erklären, mit welchem Kant der ſittlichen Idee des guten Princips den Sohn Gottes ſubſtituirte, wiewohl gerade hier der Punkt iſt, wo es ſich zeigt, wie wenig der Kant'ſche Standpunkt, auch wenn er ſich zum Objektiven erhebt, ſeines ſubjektiven Charakters ſich entſchlagen kann. Wird die Idee des guten Princips zum Sohn Gottes objektivirt, ſo ſtellt ſich zwar allerdings der Sohn Gottes als höheres objektives Princip dem Bewußtſeyn des Einzelnen gegenüber, aber dieſe Objektivität iſt nur die Objektivität des Ideals, das ſich zwar dem Bewußtſeyn mit Nothwendigkeit aufdringt, aber auch immer nur in einer unerreichbaren Ferne erſcheint, in welcher es nie zur wahrhaft objektiven Realität

gelangen kann. Die Umänderung des Menschen zum Guten, seine Wiedergeburt, kann zwar nur durch das in ihm zur Herrschaft gelangende gute Princip bewirkt werden, sobald es aber in seiner concreten Erscheinung und Wirklichkeit, als die die ganze Gesinnungs- und Handlungsweise des Menschen bestimmende sittliche Macht gedacht werden soll, wird es zu einem Ideal, von welchem sich der Einzelne stets durch eine weite Kluft getrennt sieht. Daher bleibt das Princip der Versöhnung und Rechtfertigung immer nur der, ungeachtet aller Mangelhaftigkeit der That, an sich gute Grund der Gesinnung. Dieß ist daher auch als die Hauptidee der Kant'schen Versöhnungstheorie zu betrachten. Die meisten Beurtheiler haben jedoch das Hauptmoment derselben in der Vorstellung der Substitution gefunden, welche nach Kant bei dem sich bessernden Sünder stattfindet, sofern der neue Mensch der göttlichen Gerechtigkeit dadurch genugthut, daß er die von dem alten Menschen verschuldete Strafe leidet. Von dieser Seite wurde daher die Kant'sche Hypothese, wie man die Kant'sche Theorie überhaupt bezeichnete, hauptsächlich angegriffen. Sie sey schon darum, wurde gegen sie eingewendet, unzuläßig, weil sich auf eine ganz konsequente Weise gerade das Gegentheil von demjenigen, was Kant dabei beabsichtigt habe, daraus folgern lasse. Denn, wenn alle Leiden und Uebel des Lebens überhaupt als Strafen der verderbten Gesinnung oder der Verschuldungen der Menschen sollen angesehen werden können, so könne ja der Mensch, auch wenn er sich nicht bessere, sich um der ihn treffenden Leiden willen, als einen solchen ansehen, der die Strafen schon erduldet habe, folglich sie nicht mehr erst in der Zukunft fürchten dürfe, sondern von denselben frei sey. Es sey nicht abzusehen, inwiefern die Herzensänderung den Leiden des Lebens erst die Form von Strafen geben, oder die Wirkung haben soll, daß sie als Strafen angesehen werden können, wenn sie nicht an sich schon als solche gelten können, können sie aber an sich schon dafür gel-

ten, so könne ja auch der Ungebesserte sie dafür ansehen [1]). Darauf wurde jedoch mit Recht erwiedert, daß, wenn auch der Nichtgebesserte allerdings die ihn treffenden Leiden als Strafe ansehen könne, er doch seine Rechtfertigung nicht darauf gründen könne, ebendeßwegen weil er sich nicht bessere. Die Frage sey nicht blos, ob der Mensch die Uebel als Strafen zu betrachten habe, sondern, wenn und unter welcher Bedingung er die Erduldung derselben auch als etwas Verdienstliches betrachten könne, und dieß könne er nur in der Qualität eines Gebesserten [2]). Aber auch die der Kant'schen Theorie zu Grunde liegende Hauptidee selbst, daß die Leiden des Lebens, als eine Strafe der Sünde anzusehen seyen, wurde in Anspruch genommen. Es lasse sich nicht beweisen, daß ohne Sünden keine Leiden stattfinden würden, sobald man aber zugebe, daß der Gebesserte nicht alle Leiden, die ihn treffen, als Strafen seiner vorigen Verschuldungen sich zuzurechnen habe, so müsse man auch zugeben, daß er es in Hinsicht eines großen Theils derselben unentschieden lassen müsse, ob sie Strafen oder blos Beförderungsmittel seiner Tugend für ihn seyn sollen. Um so weniger könne daher angenommen werden, daß das Maaß von Leiden, das ein Gebesserter zu erdulden habe, gerade immer in gleichem Verhältniß mit der Beschaffenheit seines vor der Besserung geführten Lebenswandels stehe [3]). Einwendungen dieser Art können zeigen, wie

---

1) Vgl. Süskind a. a. O. in der erstern der genannten beiden Abhandlungen S. 20. f.

2) Tiefstrunk in Stäudlins Beiträgen a. a. O. S. 180.

3) Vgl. Storr, Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre, Tüb. 1794. S. 15. Süskind a. a. O. S. 20. C. Chr. Flatt, Philosophisch-exegetische Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung der Menschen mit Gott, als ein neuer Beitrag zur endlichen Entscheidung der dogmatischen Streitfragen, welche sich auf diese Lehre beziehen, Gött. 1797. I. Th. S. 116. f.

ſelbſt diejenigen, die ſich mit dem Standpunkt der Kant'ſchen Philoſophie zu befreunden wußten, doch zugleich noch an der alten Straftheorie hingen, welcher zufolge es weſentlich zum Begriff der Strafe gehört, daß mit jeder einzelnen Sünde auch ein beſtimmtes Quantum äußerer poſitiver Uebel verbunden iſt. Die Kant'ſche Theorie iſt hinlänglich begründet, wofern nur überhaupt der Zuſammenhang der Uebel des Lebens mit der Sünde nicht geläugnet wird. Wie ſollte aber dieſer Zuſammenhang geläugnet werden können, wenn doch, wie die Sünde in ihrem ganzen Zuſammenhang nur als die Geſammtthat des menſchlichen Geſchlechts aufgefaßt werden kann, ſo auch das Uebel in ſeiner Abhängigkeit von der Sünde auf gleiche Weiſe nur als die Geſammtſchuld des Geſchlechts zu betrachten iſt? Und wer iſt ſich dieſes Zuſammenhangs der Sünde und des Uebels lebendiger bewußt, ſomit auch von dem Gefühle ſeiner Strafwürdigkeit tiefer durchdrungen, als eben der ſich Beſſernde, wenn doch ſelbſt die wahre Erkenntniß der Sünde, ohne welche man auch ſeines Strafverhältniſſes ſich nicht bewußt wird, erſt durch die Beſſerung entſtehen kann?

Wie man ſich aber auch die Sache vermittelt denken mochte, mochte man die Idee des ſtellvertretenden Leidens für einen weſentlichen Beſtandtheil der Kant'ſchen Theorie, oder nur für eine verſinnlichende Nebenvorſtellung halten, als die weſentlichen ſich gegenſeitig ergänzenden Elemente der Kant'ſchen Theorie ſind unſtreitig die beiden Sätze zu betrachten: 1) Eine eigentliche Aufhebung der Strafen in demjenigen Sinne, welchen man gewöhnlich mit dem Begriffe der Sünden-Vergebung zu verbinden pflegt, iſt undenkbar, da ſie den Principien der praktiſchen Vernunft widerſtreitet, gleichwohl aber darf ſich 2) der ſich beſſernde Menſch ſeiner Verſöhnung mit Gott und ſeiner Rechtfertigung bewußt ſeyn. Dieſe Sätze hielten daher die Theologen feſt, welche in der Lehre von der Verſöhnung zwar von den Principien der Kant'ſchen Philo-

sophie ausgingen, aber die Kant'sche Theorie in der ihr von Kant selbst gegebenen Form nicht sehr einleuchtend finden konnten. Um so mehr suchten sie genauer zu bestimmen und zu entwickeln, wie der zweite jener beiden Sätze mit dem ersten zusammenbestehen könne. Es ist dieß der Standpunkt, auf welchen sich besonders C. Ch. Flatt, C. F. Stäudlin und Ch. F. Ammon stellten, solange sie der Kant'schen Philosophie am entschiedensten folgten. Als besondere Momente des Verhältnisses Gottes gegen den sich bessernden Sünder, wie es nach den Principien der praktischen Vernunft zu bestimmen sey, wurden von diesen Theologen hauptsächlich folgende Hauptpunkte hervorgehoben: 1. Der Sünder kann des Wohlgefallens Gottes an der Umkehrung seiner Maximen, und an dem ernstlichen Bestreben, seinen bessern Grundsätzen einen überwiegenden Einfluß auf seine Vorstellungen, Gefühle, Neigungen und Handlungen zu verschaffen, versichert seyn. Er ist aus diesem Grunde und in diesem Sinne mit Gott versöhnt. 2. Er darf der göttlichen Unterstützung bei dem Bestreben, seine guten Maximen in Ausübung zu bringen, insofern gewiß seyn, als der göttliche Beistand nicht mit der Natur der Moralität streitet, oder seine eigene freie Selbstthätigkeit hindert. Und er darf diesen Beistand Gottes nicht blos in Rücksicht auf seine natürlichen Anlagen, und in Rücksicht auf alle äußern Verhältnisse überhaupt, welche ihm die Moralität bisher erschwert haben, sondern auch in Beziehung auf diejenigen Hindernisse, welche er durch selbstverschuldete Schwächung seiner moralischen Kraft seiner Besserung in den Weg gelegt hat, erwarten. Er ist ein Gegenstand der göttlichen Gnade. Im Vertrauen auf diese göttliche Unterstützung, verbunden mit dem Glauben an seine Freiheit, kann er 3. die Hoffnung schöpfen, daß er seiner bisherigen Immoralität ungeachtet, dennoch bei einem beharrlichen Eifer im Guten das Ziel der moralischen Vollkommenheit und Glückseligkeit durch unendliche Annäherung erreichen werde. Er ist gerechtfertigt.

Diese Hoffnung wird 4. durch die Furcht vor den Strafen seiner vorigen Sünden ebenso wenig, als der Muth zur Besserung gelähmt, wenn der Mensch mit einer ächt moralischen Gesinnung den Gedanken festhält, daß alle Strafübel, die er für seine Verschuldungen leiden muß, zugleich auch zur Erhöhung seiner Moralität genau in eben dem Verhältniß beitragen können, in welchem sie seiner Glückseligkeit Abbruch thun [1]). Durch die Entwicklung dieser Momente erhielt die rein moralische Versöhnungstheorie, welcher zufolge demnach der Mensch selbst in dem Grade seine Versöhnung und Rechtfertigung realisirt, in welchem er sein sittliches Verhalten mit

---

1) Man vgl. C. Chr. E. Schmid, Philosophische Dogmatik 1796. S. 177. C. Chr. Flatt in der S. 583. genannten Schrift Th. I. S. 189. f. 196. f. Stäudlin, Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte, Gött. 1801. S. 460. f. Ammon, Summa theologiae christianae. Gött. 1802. Inbegriff der evang. Glaubenslehre, Gött. 1805. (teutsche Bearbeitung der Summa) S. 220. f. Bezeichnend ist für den Standpunkt dieser Theologen auch die Sorgfalt, mit welcher sie zugleich dem praktischen Religionslehrer Vorschriften für den zweckmäßigen Vortrag dieser Lehre ertheilen. Man vergl. Flatt S. 237. f. 269. f. Ammon S. 232. Bei dem letzteren, welcher sich überhaupt, ungeachtet der klar durchblickenden Kantschen Grundsätze, am unbestimmtesten erklärt, reducirt sich auch die wissenschaftliche Bestimmung dieser Lehre auf die beiden Cautelen, die dem christlichen Religionslehrer gegeben werden, er habe zwei Punkte wohl zu beherzigen, einmal sich zu hüten, durch einseitige und mystische Betrachtungen über das blutige Verdienst Jesu das Geschäft jüdischer Leviten in eitlen Allegorien zu betreiben, und dann auf die Bedürfnisse der Schwachen insofern Rücksicht zu nehmen, daß ihnen durch ein unweises Hinwegdogmatisiren der durch Jesum zu erwartenden Vermittlung nicht ein wichtiges Hülfsmittel der Beruhigung und Besserung geraubt, und ihr Gewissen dadurch verwundet werde.

dem Sittengesetz in Uebereinstimmung bringt, vollends ihre Ausbildung, trat aber ebendamit nur um so mehr in ihrer Einseitigkeit hervor. Liegt die Versöhnung des Menschen nur auf dem Wege einer unendlichen Annäherung, eines Fortschritts ins Unendliche, so steht das Gesetz ewig dem Menschen als eine feindliche Macht gegenüber, mit welcher er in kein vollkommen harmonisches Verhältniß kommen kann, der Zwiespalt dauert ewig fort, und so gut man sagt, der Mensch dürfe auch auf diesem Wege seiner Versöhnung und Rechtfertigung gewiß seyn, kann man ebenso gut sagen, es gebe für ihn keine Versöhnung und Rechtfertigung, da sie nie wahrhaft zu Stande kommt. Klar genug hat dieß einer jener Theologen selbst ausgesprochen: „Die Vernunft verheißt uns auf keine Weise eigentliche Aufhebung der Sündenstrafen, aber sie läßt uns doch in Ansehung derselben nicht ohne Trost. Sie eröffnet uns eine Aussicht ins Unendliche, eine Möglichkeit ins Unendliche, im Guten fortzuschreiten, eine unendliche Zahl guter Handlungen auszuüben u. s. w. In dieser unendlichen Reihe erblickt der Mensch seine Sündenvergebung, seine Rechtfertigung, und wenn er auch gleich das Ziel niemals erreicht, und sie in keinem einzelnen Zeitpunkte seiner Fortdauer anzutreffen ist, so ist doch bei dem beständigen Fortschreiten das, was ihr abgeht, in Vergleichung mit dem, was sie wirklich ist, so klein, daß er es einer wirklichen Vergebung und Rechtfertigung gleichschätzen mag" [1]). Mochte man dabei auch noch so großes Gewicht auf die Annahme le-

---

1) Stäudlin a. a. O. S. 468. Es ist dieß die gewöhnliche rationalistische Lehre von der Sündenvergebung und Versöhnung, wie sie auch in den dogmatischen Lehrbüchern von Wegscheider (Instit. theol. christ. dogm. P. III. Cap. II. §. 140.) und Tzschirner, (Vorles. über die christl. Glaubenslehre, nach den Lehrb. der evang. protest. Kirche, herausg. von Hase Leipz. 1829. S. 414. f.) dargestellt wird.

gen, daß der höchste Richter, welcher nach der ganzen gebeſſerten Geſinnung, und nicht nach einzelnen, nach und nach erſcheinenden, und dieſe Geſinnung jederzeit nur mangelhaft darſtellenden, Thaten die Menſchen richtet, und weiß, wiefern Menſchen vermögend ſind, dem heiligen Geſetz gemäß zu ſeyn, darnach unſer moraliſches Beſtreben würdigen, einen der Redlichkeit deſſelben entſprechenden Erfolg damit verknüpfen, und nöthigenfalls die fehlenden Bedingungen der Würdigkeit ſelbſt, auf welche Weiſe es auch ſey, aus freier Gnade ergänzen werde [1]), ſo mag dieß zwar als das Höchſte gelten, was auf dieſem Standpunkte geſagt werden kann, es bedarf jedoch keines weitern Beweiſes, wie wenig der Begriff einer freien Gnade in einem alles nur nach der ſtrengſten Proportion der Sittlichkeit und Glückſeligkeit abwägenden Syſtem ſeine Stelle finden mag. Bedenkt man noch überdieß, daß gerade in dem ſich Beſſernden auch ein um ſo tieferes und lebendigeres Gefühl der Größe ſeiner Schuld, und der Unendlichkeit ſeines Abſtandes von der Heiligkeit des Sittengeſetzes vorausgeſetzt werden muß, ſo läßt ſich um ſo weniger verkennen, wie vergeblich es auf dieſem Standpunkte iſt, einen entſcheidenden Uebergang von dem Imperativ des Geſetzes zur Gnade des Evangeliums zu gewinnen. Ja, wie kann auf dieſem Standpunkt auch nur von einer göttlichen Gnade und von einer wahrhaft verſöhnenden Einheit des Menſchen mit Gott die Rede ſeyn, wenn doch die Idee eines perſönlichen Gottes ſelbſt zuletzt immer wieder in das Abſolute des Sittengeſetzes und die unbeſtimmte Idee einer moraliſchen Weltordnung ſich auflöst. Die negative Seite der Kant'ſchen Lehre liegt demnach hier klar vor Augen, dagegen darf in einer allgemeinen Würdigung der Stelle, welche die Kantſche Philoſophie in der Geſchichte unſeres Dogma's einnimmt, neben dem großen Fortſchritt von dem Princip der Glückſelig-

1) Schmid a. a. O. S. 178.

keit zu dem Princip der Sittlichkeit auch dieß als ein nicht unwichtiges Moment angesehen werden, daß die vage und willkürliche Unterscheidung zwischen natürlichen und positiven Strafen in Folge der Kant'schen Principien von selbst hinwegfallen mußte. Ist die strengste Proportion der Sittlichkeit und Glückseligkeit das höchste Gesetz, so sind das Natürliche und Positive der Strafe nur verschiedene Gesichtspunkte, unter welchen dasselbe Verhältniß betrachtet werden kann, da es keine Strafe geben kann, deren Größe und Beschaffenheit nicht durch das absolute Sittengesetz bestimmt würde, ebendarum aber auch keine, die nicht in dem Wesen der Sünde selbst begründet wäre, und in einem inneren und nothwendigen Zusammenhang mit ihr stünde. Seitdem mußte sehr natürlich die hergebrachte Unterscheidung mehr und mehr ihre alte Bedeutung verlieren.

Es kann nicht befremden, daß die unbefriedigende Einseitigkeit des Kant'schen Standpunkts selbst solchen zum Bewußtseyn kam, die ihn zwar theilten, aber noch nicht über ihn hinauszugehen vermochten. Die offen ausgesprochene Anerkennung hievon gibt der im Uebrigen ganz unerheblichen Krug'schen Schrift: Der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der Versöhnungslehre dargestellt und aufgelöst, eine gewiße geschichtliche Bedeutung [1]). Von einer diese Lehre betreffenden Antinomie der praktischen Vernunft ist bei Kant selbst nirgends die Rede; jetzt aber sollte die Vernunft hierüber in Streit mit sich selbst gerathen. Sie könne nicht umhin, sich die Frage vorzulegen: Wie und wodurch kann der Mensch des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig werden? Auf der einen Seite heiße es: Entweder kann der Mensch des göttlichen Wohlgefallens gar nicht theilhaftig werden, oder er wird es

1) Sie erschien zuerst im J. 1802. zu Züllichau und Freistedt, und steht nun auch in den gesammelten Schriften Krugs I. Bd. Erste Abth. Theol. Schriften I. Bd. 1830. S. 295. f.

nur durch ſich ſelbſt. Denn Gott müſſe doch an dem Menſchen dasjenige finden, was Gott wohlgefallen ſoll. Und wenn ihm auch von außen etwas dargeboten werde, was ihn Gott wohlgefällig machen könne, ſo müſſe er doch wenigſtens dieſes Dargebotene freiwillig annehmen und benützen, ſein Wille müſſe alſo doch zuletzt den eigentlichen Grund des göttlichen Wohlgefallens enthalten, es könne nicht bloße Paſſivität ſeyn, was ihm das Wohlgefallen erwerbe, ſondern er müſſe es ſelbſtthätig erwerben. Auf der andern Seite aber heiße es: Entweder kann der Menſch des göttlichen Wohlgefallens gar nicht theilhaftig werden, oder er wird es nur durch einen andern. Denn Gott kann doch an dem Unvollkommenen kein Wohlgefallen haben. Der Menſch aber iſt und bleibt immer unvollkommen, wie ſehr er auch nach dem Guten ſtrebe, ſein Wille iſt dem Geſetze nie wirklich angemeſſen, alſo kann er auch nicht durch denſelben das Wohlgefallen Gottes erwerben. Man kann daher mit Recht ſagen: Der Menſch kann nicht durch eigenes Verdienſt, ſondern er muß durch ein fremdes Verdienſt gerecht und ſelig werden [1]). Die beiden einander gegenüberſtehenden Theſen, von welchen die eine den Sinn habe: Handle, d. h. arbeite an deiner ſittlichen Veredlung aus allen deinen Kräften, gleich als ob du dich ſelbſt unmittelbar des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig machen könnteſt, die andere aber: Glaube, d. h. hege das feſte Vertrauen zu Gott, daß, wiewohl du es nie bis zur wirklichen Vollkommenheit bringſt, und alſo inſofern ihm nicht wohlgefällſt, Gott doch in Rückſicht auf das, was nicht unmittelbar in dir angetroffen wird, was aber mittelbar dir zu Theil werden kann, dich ſeines Wohlgefallens würdigen werde, ſollen ſich in der Syntheſis vereinigen: Arbeite aus allen Kräften an deiner ſittlichen Vervollkommung mit dem feſten Vertrauen, daß Gott, ungeachtet der dir noch anhangenden

1) Krug a. a. O. S. 312. f.

Unvollkommenheiten, wenn auch nicht um deines eigenen, so doch um eines fremden Verdiensts willen kein Mißfallen an dir haben, oder durch seine freie Gnade dir deine Sünden vergeben werde [1]). Hiedurch soll die Antinomie vollkommen aufgelöst seyn. Es fällt jedoch sogleich in die Augen, daß auf diese Weise der Knoten nur zerschnitten ist. Wird der Antithese zufolge eine Mitwirkung von Seiten Gottes zur Rechtfertigung des Menschen für nothwendig erachtet, so versteht sich von selbst, daß der Natur der Sache nach die eigene Mitwirkung des Menschen dadurch nicht ausgeschlossen werden kann, aber nicht ebenso versteht sich von selbst, daß, wenn die These lautet: der Mensch könne nur durch sich selbst des göttlichen Wohlgefallens würdig werden, dieselbe so eingeschränkt werden darf, daß sie auch die Antithese in sich aufnimmt. Die Auflösung der Antinomie ist daher eine durchaus einseitige, da die zur Ausgleichung widerstreitender Sätze nothwendige Restriktion durchaus nur auf die Seite der These fällt. Ob aber die These eine solche Restriktion an sich zulasse, wird nicht nachgewiesen, sondern schlechthin vorausgesetzt, darf aber dieß schlechthin vorausgesetzt werden, so findet überhaupt keine Antinomie, somit auch keine Auflösung einer Antinomie statt. Die Ausgleichung der These und Antithese ist eine rein äußerliche, indem die Synthese einfach dadurch zu Stande kommt, daß diejenige Bestimmung der These, durch die sie allein unter den Gesichtspunkt einer Antinomie gestellt werden kann (daß nämlich der Mensch nur durch sich selbst des göttlichen Wohlgefallens würdig werden kann), weggelassen wird. Was aber die Sache selbst betrifft, so ist die hier vorausgesetzte Zuläßigkeit der Restriktion der These wenigstens nach Kant'schen Principien (deren Gültigkeit von Krug hier nicht bestritten ist) nicht zuzugeben, da ein System, das die sittliche Freiheit zum absoluten Princip macht, und des Harren auf

---

1) A. a. O. S. 327. f.

göttliche Hülfe für ſittliche Trägheit erklärt, das höchſte Moment der Verſöhnung und Rechtfertigung, ohne in Widerſtreit mit ſich ſelbſt zu kommen, nicht in die Möglichkeit eines fremden Verdienſtes ſetzen kann. Was demnach der Krug'ſchen Auffaſſung der dogmatiſchen Frage, um welche es ſich handelt, ein gewißes Intereſſe für die weitere Geſchichte unſers Dogma's gibt, iſt nur das in ihr ſich ausſprechende Beſtreben, von dem dem ſittlich religiöſen Bewußtſeyn der Zeit nicht mehr genügenden moraliſchen Standpunkt Kants auf einen dem religiöſen Intereſſe mehr zuſagenden überzugehen. Die Möglichkeit eines ſolchen Uebergangs aber erſcheint in einer Zeit, in welcher die Kant'ſche Philoſophie zwar beſtritten, aber noch durch keine andere vorherrſchende Anſicht verdrängt war, noch auf keine Weiſe gerechtfertigt.

Ehe wir jedoch dieſer neuen Wendung folgen, iſt noch das Verhältniß zu unterſuchen, in das ſich die bisher blos als Theorie betrachtete Kant'ſche Lehre theils zur Thatſache des Todes Jeſu überhaupt, theils zur neuteſtamentlichen Lehre von der Sündenvergebung und ihrem Zuſammenhang mit dem Tode Jeſu ſetzte. Da nach den Principien der Kant'ſchen Philoſophie eine Sündenvergebung oder Strafenaufhebung im eigentlichen Sinne nicht ſtattfinden kann, ſo kann weder von einem unmittelbaren noch mittelbaren Zuſammenhang derſelben mit dem Tode Jeſu die Rede ſeyn. Das Weſentliche der Sündenvergebung iſt nur die auch gegen den Sünder fortdauernde Gnade Gottes überhaupt, deren Realität unmittelbar im ſittlichen Bewußtſeyn ſelbſt begründet iſt, und daher auch nicht erſt durch eine äußere Thatſache realiſirt werden darf. Da nun aber, wenn auch gleich kein urſächlicher Zuſammenhang, weder in dem einen noch andern Sinn, angenommen werden ſoll, dennoch die Sündenvergebung, wie ſie von Kant beſtimmt wird, in irgend einer Beziehung zum Tode Jeſu gedacht werden muß, ſo kann der Tod Jeſu nur als die äußere thatſächliche Darſtellung der durch die praktiſche

Vernunft gegebenen Idee angesehen werden. Wird der Begriff der Versöhnung und Genugthuung nach Kant dadurch realisirt, daß der neue Mensch die von dem alten verschuldete Strafe leidet, wofür anders kann der Tod Jesu gehalten werden, als für eine Versinnlichung dieser sittlichen Idee? Es ist daher die symbolische Ansicht vom Tode Jesu, welche, wenn sie auch schon früher da und dort zum Vorschein kam, doch erst durch die Kant'sche Versöhnungstheorie in die ihr in der Geschichte unsers Dogma's gebührende eigenthümliche Stelle eingesetzt wurde. Die durch das sittliche Bewußtseyn gegebene Idee der Sündenvergebung und die äußere Thatsache des Todes Jesu stehen nicht, wie in den beiden andern Haupttheorien, der kirchlichen und der socinianischen, in einem innern ursächlichen Zusammenhang mit einander, sondern es ist nur das äußere Verhältniß der Sache und des Bildes, wodurch sie verbunden sind. Die äußere Thatsache soll nur dazu dienen, die sittliche Idee, die sich in ihr reflektirt, zum Bewußtseyn zu bringen, und wenn dieser Zusammenhang von einem höhern Standpunkt aus als ein wesentlicher und nothwendiger aufgefaßt werden soll, so kann es nur von jener Kant'schen Ansicht aus geschehen, welcher zufolge die reine ideale Kirche, oder das ethische Gemeinwesen, dessen Stiftung Kant für nothwendig hält, um real zu werden, zuerst eine statutarische Form annehmen muß, welche, durch den Glauben an eine äußere Offenbarung, das äußere Introduktionsmittel für die reine Vernunftreligion ist, indem der sinnliche Mensch ohne eine sinnliche Bestätigung kein Vertrauen zu den Wahrheiten der Vernunft haben würde. Das Letztere ist jedoch hier nicht das Hauptmoment, da es sich hier zunächst nur um den Begriff des Symbols handelt, wie derselbe besonders von Tieftrunk und Stäudlin auf den Tod Jesu angewandt worden ist. Ein Symbol ist, wie Tieftrunk den Begriff desselben bestimmt [1]), eine auf einer Analogie beruhende Darstel-

1) Censur des prot. Lehrb. Th 2. S. 349. f.

lung, wobei entweder Aehnlichkeit der Dinge, oder doch Aehnlichkeit des Verhältniſſes der Dinge, angedeutet wird. In dieſem Sinne iſt der Verſöhnungstod Jeſu Symbol, als Darſtellung des Verhältniſſes, worin Gott als Verſöhner zu den Menſchen ſteht. Dieſelbe Geſinnung, welche Jeſus durch ſein Leiden und Sterben bewieſen hat, haben wir uns auch in Gott zu denken, ſofern wir Vergebung der Sünden von ihm hoffen. Das, was ſich aus der Reflexion über den Tod Jeſu in ſeiner Beziehung auf die Menſchen ergibt, gilt auch von dem Akte der göttlichen Weisheit, wodurch ſie die Menſchen mit ſich und zu ſich verſöhnt, und gibt uns eine lebendige Vorſtellung der göttlichen Geſinnung in dieſer Angelegenheit, eine angemeſſene Darſtellung der Regel, nach welcher wir uns das Verhalten Gottes verſtändlich machen ſollen. Gott iſt es, welcher ſich dadurch der Welt als verſöhnt darſtellt. Es findet daher zwiſchen der Abſicht des Verſöhnungstodes Jeſu und der Abſicht des verſöhnenden Vaters die innigſte Correſpondenz und Einheit ſtatt, und niemand kann ſich für gerechtfertigt vor Gott halten, als allein durch den Glauben an dieſen Tod. Von demſelben Geſichtspunkt aus betrachtet Stäudlin den Tod Jeſu ſowohl als den rührendſten Beweis der Liebe Gottes und Jeſu zu den Menſchen, und inſofern zugleich als einen Verſicherungsgrund einer noch größern Liebe Gottes gegen die Menſchen, der Sündenvergebung, als auch als ein Symbol der den Sündern gebührenden göttlichen Strafen, und ſo überhaupt als eine lehrreiche ſymboliſche Handlung, durch welche beides, die göttliche Güte und Strafgerechtigkeit, und zwar in ihrer Vereinbarkeit, ſinnlich und faßlich dargeſtellt werden ſollten [1]). So ſehr dieſe ſymboliſche Anſicht auf der einen Seite nur der entſprechende Ausdruck für die objektive Bedeutung des Todes Jeſu zu ſeyn ſcheint, ſo

2) Götting. Bibl. der neueſten theolog. Literatur I. Bd. 1795. Ueber den Zweck und die Wirkung des Todes Jeſu S. 233. f. (vgl. 825.) 881. f. Lehrb. der Dogm. S. 488. f.

klar iſt zugleich, wie ſubjektiv hier alles iſt. Betrachtet man das äußere Faktum für ſich, ſo erſcheint der Zuſammenhang deſſelben mit der Idee, unter deren Geſichtspunkt es geſtellt wird, keineswegs als ein weſentlicher und nothwendiger, die Idee wird auf das Faktum erſt übergetragen, und die verſchiedenen Symbole, welche man im Tode Jeſu finden wollte (deren Verſchiedenheit für ſich ſchon die Subjektivität dieſes Standpunkts beweist), ſind nichts anders, als verſchiedene ſubjektive Anſichten, welche möglich ſind, je nachdem derſelbe Gegenſtand von dieſer oder jener Seite betrachtet wird, ohne daß ſich für die objektive Realität der mit dem Faktum verbundenen Idee irgend ein genügender Beweis geben läßt. Indem man es hier nur mit Symbolen und Bildern zu thun hat, kommt man von dem Bilde nie zur Sache ſelbſt, da das Bild ſeine Bedeutung nicht in ſich ſelbſt, ſondern nur außer ſich hat, in der Idee, deren Reflex es iſt, die Idee ſelbſt aber, deren Bild in dem Tode Jeſu ſich abſpiegeln ſoll, ſteht demſelben ſo unabhängig und ſelbſtſtändig gegenüber, daß ihr Verhältniß zum Faktum ſelbſt ein blos äußerliches bleibt, und daher immer wieder die Frage ſich aufdringen muß, was denn der Tod Jeſu, wenn wir von ſeiner bildlichen Bedeutung abſehen, an ſich geweſen ſey? Man kann ſich daher nicht wundern, daß die ſymboliſche Anſicht, wie ſie zuerſt durch Kant zu ihrer Bedeutung kam, in der weitern Ausbildung und durchgeführtern Anwendung auf die Theologie, die ſie in der Folge beſonders durch De Wette mit Hülfe der auf Kant'ſchem Grunde weiter fortbauenden Fries'ſchen Philoſophie erhielt, auch um ſo mehr in ihrer Subjektivität hervortrat, und zuletzt ſogar das offene Geſtändniß nicht zurückhielt, daß es ihr nur um eine ideale Anſchauung, eine das Gefühl anſprechende äſthetiſche Idee zu thun ſey, deren Wahrheit der kritiſche Verſtand zwar nicht anerkennen könne, aber gleichwohl auf ſich beruhen laſſen dürfe [1]).

1) Vgl. De Wette, Religion und Theologie 1815. Zweite Ausg.

auflösliche Schwierigkeiten führe, welche tief in das moralische Bewußtseyn eingreifen, und die heiligsten praktischen Grundsätze erschüttern, und selbst mit den reinen Vorstellungen von moralischer Schuld, Verdienst, Zurechnung, göttlicher Gerechtigkeit, welche wir sonst im N. T. antreffen, im Widerspruch stehen [1]). Der Ausweg nun zur Lösung einer so bedeutend scheinenden Schwierigkeit sollte einfach in der Annahme bestehen, daß das, was von den physischen Wirkungen des Todes Jesu im N. T. gesagt werde, von einer göttlichen Erklärung durch eine Thatsache zu verstehen sey. Wenn es also heiße, daß Jesus an der Stelle der Menschen Strafen erduldet, und ihnen Vergebung der Sünden verschafft habe, so könne dieß nur so verstanden werden, daß Gott durch diesen Tod und die damit verbundenen Leiden, als durch Symbole, erklärt habe, er sey der gerechte Richter alles Bösen. Wenn aber gesagt werde, daß dieser Tod uns die Gnade und Liebe Gottes wieder verschafft, und uns wieder ausgesöhnt habe, so heiße dieß soviel, daß in eben diesem Tode, als einer Aufopferung des eigenen Sohns Gottes die unendliche Liebe Gottes zum Menschengeschlecht erklärt oder versichert worden sey, daß die Menschen, ungeachtet jede Sünde bestraft werden müsse, sich doch, unter der Bedingung der Besserung, einen noch höhern Grad zukünftiger Seligkeit zu versprechen haben. So laufe der Tod mit seinen übrigen Schicksalen parallel. Sein Leben sey eine stillschweigende Verkündigung des göttlichen Willens, des ganzen Sittengesetzes, sein Tod kündige die göttliche Gerechtigkeit und Liebe in einer schwesterlichen Verbindung an, seine Auferstehung und Erhöhung verheiße uns die Unsterblichkeit und einen siegreichen Kampf mit den Versuchungen zum Bösen. Zur Rechtfertigung dieser Ansicht berief man sich darauf, daß es im A. und N. T. oft von Gott heiße, daß er etwas thue und ausführe, wenn er

1) Stäudlin a. a. O. S. 846. f. 875. f. Dogm. S. 487.

doch blos etwas erkläre, bekannt mache, verheiße und drohe [1]). Man ſieht jedoch nicht, wie ſchon dadurch die ganze Schwierigkeit der Sache gehoben ſeyn ſoll. Wenn die Sündenvergebung durch den Tod Jeſu nicht ſowohl bewirkt, als vielmehr nur erklärt worden ſeyn ſoll, ſo fällt zwar die ſtellvertretende und genugthuende Vermittlung hinweg, aber es bleibt eine nach dem anerkannten Sinne des N. T. in Aufhebung der Strafe beſtehende Sündenvergebung, deren Möglichkeit nach den Principien der Kant'ſchen Philoſophie nicht zugegeben werden kann. Deßwegen muß hier noch die Vorausſezung zu Hülfe genommen werden, daß, was im N. T. von der Sündenvergebung im eigentlichen oder engern Sinn geſagt wird, nur von der Zuſicherung der allgemeinen, auch dem Sünder nicht entzogenen Gnade Gottes zu verſtehen ſey, aber ebendadurch verliert nun die auf dieſem neuen Wege verſuchte Erklärung alle Haltung. Während man zugibt, daß die von dem Tode Jeſu handelnden neuteſtamentlichen Stellen ihrem nächſten und natürlichſten Sinne nach nur von der eigentlichen Sündenvergebung verſtanden werden können, ſoll doch nicht dieſe ſpeciellere Lehre, ſondern eine davon weſentlich verſchiedene allgemeine Wahrheit der wahre Sinn jener Stellen ſeyn [2]). Wie läßt ſich beides anders, als unter Vor-

---

1) Stäudlin, Gött. Bibl. a. a. O. S. 880. f. Dogm. S. 488.

2) In dieſer Auskunft, die auch bei Stäudlin vorausgeſetzt werden muß, obgleich Stäudlin ſich hierüber nicht ſo genau erklärt hat (man vgl. jedoch a. a. O. S. 836. f.), ſieht beſonders Flatt (Philoſ. exeget. Unterſuch. Th. 2. 1798. Vorr. S. XXXII.) den „glücklichen Mittelweg zwiſchen dem Verfahren derer, welche in die Schriften des N. T. nur ihre eigenen Philoſopheme, oder die Philoſophie ihres Zeitalters eintragen, und zwiſchen der grammatiſch-hiſtoriſchen Strenge ſolcher Interpreten, welche den Ausdrücken des N. T. gerade diejenigen Begriffe unterlegen zu müſſen glauben, welche ſich entweder aus der Etymologie ſelbſt ergeben, oder

ausſetzung einer Accommodation zuſammendenken? Man muß es daher ganz natürlich finden, daß dieſelben Theologen, ungeachtet ſie ſich gegen die Accommodations-Hypotheſe erklärten, doch wieder in dieſelbe zurückfielen. Um die Menſchen zu beſſern, ſo entwickelte man die zur Vermittlung dienenden Ideen, haben Jeſus und die Apoſtel in ihren verdorbenen Zeitgenoſſen vor allem zwar ein lebhaftes Gefühl ihrer Strafwürdigkeit erwecken, zugleich aber auch die Ausſicht auf eine hohe Glückſeligkeit eröffnen müſſen. Allein die einſchränkende Bedingung der Beſſerung habe bei den neubekehrten Chriſten beunruhigende Zweifel über ihr Bürgerrecht unter dem neuen Volk Gottes erweckt, als ungebildete Menſchen haben ſie ſich überhaupt nur ein doppeltes Verhältniß gegen Gott denken können, nach welchem der Menſch entweder ein

---

welche laut der Geſchichte zwar allerdings von einem Theil der Zeitgenoſſen, aber vielleicht nur von dem rohen und ungebildeten Haufen, oder von ſeichten rabbiniſchen Grüblern mit gewißen Ausdrücken verknüpft wurden, ohne darauf Rückſicht zu nehmen, wie häufig die Bedeutung der Worte, deren äußere Form ſich nicht verändert, durch eine höhere Geiſteskultur, durch ein feineres moraliſches Gefühl von einzelnen Menſchen vergeiſtigt und veredelt wird." In dieſem Sinne ſoll daher unter ἄφεσις ἁμαρτιῶν, obgleich zugegeben wird, daß der Ausdruck etymologiſch den Begriff der Strafenaufhebung in ſich ſchließt, daß nach den unter Juden und Heiden verbreiteten Opfer-Ideen Strafenaufhebung als das Weſentliche der Sündenvergebung betrachtet wurde, daß Jeſus und die Apoſtel den unter ihren Zeitgenoſſen herrſchenden Begriff von ἄφεσις ἁμαρτιῶν beibehalten haben (a. a. O. S. 20.), gleichwohl unter dieſem Ausdruck, vermöge einer Metonymie der Wirkung für die Urſache, überhaupt die Gnade Gottes gegen den ſich beſſernden Sünder verſtanden werden, da man ja nicht genöthigt ſey, die der Vorſtellung des rohen und ungebildeten Menſchen entſprechende etymologiſche Bedeutung beizubehalten (a. a. O. S. 5. f. 21.).

Gegenstand der Güte Gottes oder ein Gegenstand seiner Ungnade ist, eine beruhigende und überzeugende Belehrung von der Wahrheit, daß der Sünder zugleich ein Gegenstand der Gnade und der Strafgerechtigkeit Gottes sey, sey bei ihnen nicht möglich gewesen. Unter diesen Umständen habe es die Lehrweisheit der Apostel erfordert, ihre Zeitgenossen auf den Tod Jesu, als einen Opfertod, hinzuweisen, welcher für sie theils ein Erinnerungsmittel ihrer Strafbarkeit, theils ein Versicherungsgrund der göttlichen Liebe werden sollte. Wenn nun dabei zugleich als Resultat der exegetischen Untersuchung geltend gemacht wird, daß nach der Lehre der Apostel der Versöhnungstod Jesu nichts anders sey, als eine sinnliche Versicherung von der Entfernung solcher Uebel, welche theils gar nicht Strafen der Sünden seyn können, theils durch die Besserung selbst nothwendig aufgehoben werden, daß aber die Apostel den Mißdeutungen, welchen ihre ganze Vorstellungsart vom Tode Jesu sowohl, als einzelne Ausdrücke, sehr natürlich ausgesetzt waren, und dem nachtheiligen Einfluß eines solchen Mißverständnisses auf die Tugend dadurch vorgebeugt haben, daß sie Besserung zur unnachläßigen Bedingung der Theilnahme an allen den Wohlthaten machten, die den Christen durch den Tod Jesu zugesichert wurden [1]), was ist dieß anders, als dieselbe ebenso unnatürliche, als unlautere Getheiltheit des Bewußtseyns der Apostel, welche stets als das Anstößigste der Accommodations-Hypothese angesehen werden muß? Indem man aber, sosehr man auf dem Boden der Accommodations-Idee stund, doch nicht eigentlich zu ihr seine Zuflucht nehmen wollte, wurde man dadurch von selbst zu

---

1) Flatt a. a. O. Th. I. S. 225. f. Auch Stäudlin, welcher in der Gött. Bibl. a. a. O. die Accommodations-Idee widerlegt, behauptet doch in dem Lehrbuch der Dogmatik S. 487.: daß in dem Vortrag jener Lehre Accommodation stattgefunden habe, lasse sich kaum bezweifeln.

einem weitern bemerkenswerthen Schritt hingetrieben, die Lehre der Apostel über den Tod Jesu von der eigenen Ansicht und Lehre Jesu hierüber so viel möglich zu unterscheiden und zu trennen. Zwar hatte noch Stäudlin das Resultat seiner Untersuchung der Aussprüche Jesu über den Zweck seines Todes in die Behauptung zusammengefaßt, daß Jesus in der Hauptsache eben das hierüber gelehrt habe, was nachher seine Apostel, unter so mancherlei Vorstellungen und Wendungen, mit so vieler Fruchtbarkeit und treffender Anwendung, gelehrt haben [1]), um so größeres Gewicht legte aber schon Flatt auf diesen Punkt, über welchen sich demselben vielmehr folgendes Resultat zu ergeben schien. Alle Umstände machen es wahrscheinlich, daß Jesus es für eine Hauptabsicht seines Todes ausgegeben habe, die sinnlichen Erwartungen von ihm, als dem Messias, zu verdrängen, und dem Geist seiner Lehre, der zu einer moralischen Glückseligkeit führe, Eingang zu verschaffen. Ob er in einigen seiner Reden darauf hingedeutet habe, daß sein Tod eine sinnliche Versicherung der Gnade Gottes gegen die Sünder seyn soll, lasse sich wenigstens nicht mit Gewißheit entscheiden. Dieß könne auch daraus nicht gefolgert werden, daß die Apostel den letztern Zweck zur Hauptabsicht des Todes Jesu machen, denn die Apostel haben, unabhängig von den Reden Jesu, von der Gottheit auf diese Idee geführt werden können, welche Jesus aus weisen Gründen der weitern Entwicklung ihrer moralisch-religiösen Begriffe überlassen habe. Wer den Beweis über sich nehmen möchte, daß die Gottheit es für nöthig gefunden habe, den Aposteln über die Aussprüche Jesu, welche den Zweck seines Todes betreffen, eine vollständige Erläuterung zu geben, wer beweisen, daß Paulus, der sich über den versöhnenden Zweck des Todes Jesu so weitläufig erkläre, auch mit allem dem, was Jesus selbst über seinen Tod sagte, habe bekannt wer-

1) Gött. Bibl. a. a. O. S. 433.

den müſſen, wer endlich beweiſen, daß die Apoſtel, die ſich in ihren Briefen nirgends auf die eigenen Erklärungen Jeſu berufen, ihn nicht mißverſtanden, und das, was er ſelbſt von anderweitigen Abſichten ſeines Todes ſprach, auf den Zweck der Verſöhnung bezogen haben? Wenn wir uns die durch eine höhere Leitung beförderte Einſicht der Apoſtel in die Lehre Jeſu als eine ſucceſſiv erworbene Vollkommenheit denken, ſo ſey der von Jeſu ſelbſt angegebene Zweck ſeines Todes an ihnen ſelbſt allmälig vollkommener, aber wenigſtens nicht anfangs ſchon ſoweit erreicht worden, daß ſie dieſen Zweck ſelbſt hätten einſehen können. Da nun Jeſus ſelbſt dieſe Anſicht ſeines Todes ſeinen Jüngern nicht mitgetheilt habe, und die Idee von einem durch Leiden und Tod verſöhnenden Meſſias auch kein herrſchender Zeitbegriff geweſen ſey, ſo könne die Gottheit die Jünger nur durch folgende Mittelbegriffe auf ihre Vorſtellung von dem Verſöhnungszweck des Todes Jeſu geleitet haben: 1. Jeſus ſelbſt habe ſeinen Tod für einen ſehr wichtigen Theil ſeiner Beſtimmung erklärt. 2. Der Tod Jeſu ſey an ſich ſchon eine zu auffallende und unbegreifliche Begebenheit geweſen, als daß diejenigen, welche von ſeiner göttlichen Sendung und Meſſiaswürde überzeugt waren, ſich ihn ohne einen ſehr wichtigen Zweck hätten denken können. 3. Die Religion Jeſu war eine neue Religion. 4. Die beruhigendſte Verſicherung von der Gnade Gottes ſchien nur der Tod des Meſſias als Opfertod zu geben. 5. Wahrſcheinlich haben die Jünger auch das Orakel des Eſaias (c. 53.) auf das Leiden und den Tod Jeſu angewandt. 6. Die Aufnahme der unreinen Heiden in das Volk Gottes mußte die Jünger in ihrer Vorſtellung von dem verſöhnendem Zwecke des Todes Jeſu beſtärken [1]). Alle dieſe Momente machen nur um ſo klarer, wie von dieſem Standpunkt aus die ganze Lehre der Apoſtel vom Tode Jeſu, ſoſehr ſie auch als eine unter der Einwir-

1) Flatt a. a. O. Th. 2. S. 86—97.

kung und Leitung der Gottheit entstandene dargestellt wird, in der Hauptsache doch nur aus einem rein natürlichen Ursprung abgeleitet werden konnte. Welches Interesse konnte man daher, nachdem einmal eine so große Differenz zwischen Jesus und den Aposteln angenommen war, noch haben, zu der Accommodations-Idee zurückzulenken, um die Apostel wenigstens in der Sphäre ihres eigenen Bewußtseyns über ihre Zeit zu stellen, und sie von dem Standpunkte Jesu so wenig als möglich zu trennen? Schon dadurch war der unmittelbare Uebergang zu der bald darauf von den Freunden des sich weiter ausbildenden und verbreitenden historischen Rationalismus, von De Wette, Wegscheider und andern in dieselbe Klasse gehörenden Theologen, ohne weiteres Bedenken ausgesprochenen Ansicht hinlänglich vorbereitet, welcher zufolge die ganze Lehre der Apostel von dem Tode Jesu nur als das natürliche Erzeugniß theils des allgemeinen Ideenkreises, in welchem die Apostel mit ihren Zeitgenossen lebten, theils der besondern Verhältnisse, in welchen sie sich nach dem Tode Jesu befanden, und des Einflusses, welchen sie auf ihre Vorstellung von der Person Jesu hatten, betrachtet werden kann. Eine versöhnende Kraft und Bedeutung schrieb Jesus seinem Tode nur uneigentlich zu, indem er, wenn er von einem Lösegeld für die Menschen sprach, nur dieß sagen wollte, daß seine durch seinen Tod bestätigte Lehre die Menschen vom Elend der Sünde befreien werde. Die Idee eines Versöhnungstodes würde mit den Grundsätzen seiner Lehre im Widerspruch stehen, da er Tugend und Frömmigkeit zur einzigen Bedingung der Seligkeit machte, und mit Verwerfung äusserer Gebräuche und Symbole eine rein geistige Verehrung Gottes lehrte. Seine Schüler aber haben solche Erklärungen über seinen Tod, in welchen er ihn unter dem Bilde eines Sühnopfers darstellte (wobei Jesus selbst schon Es. 53. vor Augen haben mochte), nach ihrer nationalen und geistigen Beschränktheit unrichtig aufgefaßt und eigentlich genommen, woraus so-

dann durch Anwendung altteſtamentlicher Stellen, und unter dem Einfluſſe der Zeitvorſtellungen, und wohl auch alexandriniſcher Ideen (insbeſondere der Idee vom Prieſterthum und Mittleramt des Logos), diejenige Form der Verſöhnungslehre, die wir bei ihnen finden, hervorging [1]).

Je weniger nach allem dieſem von der abſoluten und objektiven Nothwendigkeit des Todes Jeſu als eines Verſöhnungstodes zum Heile der Menſchheit in irgend einem Sinne noch die Rede ſeyn konnte, deſto mehr ſah man ſich veranlaßt, ſich wenigſtens über die relative und ſubjektive Nothwendigkeit deſſelben genauere Rechenſchaft zu geben, als bisher geſchehen war, und ſprach daher jetzt ohne Bedenken von der aus rationaliſtiſchem Geſichtspunkt betrachteten Nothwendigkeit des Todes Jeſu [1]). So hat ſich nun die feſt abge-

---

1) De Wette Commentatio de morte Christi expiatoria. Berlin 1813. S. 96. f. Wegſcheider Institutiones theologiae christianae dogmaticae Halle. 1e Ausg. 1817. 7e 1833. S. 491. Vgl. auch Tzſchirner a. a. S. 401. f. Das Schwanken De Wette's zwiſchen der ſymboliſchen und rein rationaliſtiſchen Anſicht ſpricht ſich in Sätzen aus, wie folgende ſind S. 103.: *Hoc de morte Jesu vicaria dogmate, licet Jesu ipsius religioni alieno ejusque auctoritate destituto, neque a superstitione judaica plane libero, ita tamen usi sunt Paulus Apostolus et auctor epistolae ad Hebraeos, ut maxima inde ad religionem christianam redundarit utilitas. — Neque negandum est, nostram doctrinam, ita auctam atque exornatam, summa dignam esse admiratione, et cuilibet, qui, quod vere pium est, sub quocunque latet involucro, agnoscere potest, religiosissime colendam.* Daher alſo der Werth der äſthetiſchen Ideen. Und doch ſoll Jeſus alle Symbole ſchlechthin verworfen haben, weil ihn der Moſaiſche Kultus belehrt habe, *symbola sacra in superstitionem vertere* (S. 103.).

1) Man vgl. die unter dem obigen Titel gegebenen Bemerkungen in Gabler's Neueſtem theol. Journal Bd. 9. 1802. 3. St.

ſchloſſene Einheit der alten kirchlichen Verſöhnungslehre in verſchiedene auseinander fallende Elemente aufgelöst. Die

---

S. 272. f. C. L. Nitzſch, Prolus. I. II. De mortis a Jesu Christo oppetitae necessitate morali. Viteb. 1810. (In dieſen Abhandlungen wird jedoch mehr im Sinne der ſymboliſchen Anſicht die Nothwendigkeit der Aufopferung des Lebens aus dem Bewußtſeyn abgeleitet, das Jeſus von ſeinem Berufe gehabt habe, die Fähigkeit des Menſchen zur Kindſchaft Gottes auf eine rührende Weiſe darzuſtellen, und für den äußern Bürgen der Gnade Gottes erkannt zu werden). Ganz beſonders gehört hieher die genannte De Wetteſche Commentatio. Ihr Hauptinhalt iſt zwar eine Unterſuchung der auch ſchon von Stäudlin (Gött. Bibl. I. S. 239.) und Flatt (Philoſ. exeg. Unterſ. Th. 2. S. 37. f.) erörterten Frage: Ob die Juden zur Zeit Jeſu und der Apoſtel einen leidenden und ſterbenden Meſſias erwartet haben, es iſt dieß aber nur die Vorfrage für die eigentliche Aufgabe der Unterſuchung, welche S. 85. ſo beſtimmt wird: *Cum ex iis, quae hactenus disputata sunt, satis clarum esse videatur, Jesu aequales omnia alia potius ab eo exspectasse et postulasse, quam ut mortem cruentam subiret, quaeritur, quibus causis ad hoc consilium capiendum adductus fuerit.* Das Reſultat der Unterſuchung iſt: Jeſus entſchloß ſich zu ſterben in der Hoffnung, daß ſein Tod die Erwartungen eines irdiſchen Meſſiasreichs vernichten würde. In der Gemüthsſtimmung, in welche ihn die unheilbare Verkehrtheit ſeines Volkes verſetzt habe, ſey ihm der Tod wünſchenswerth geweſen, und der Haß der Prieſter und Phariſäer habe ihn unvermeidlich herbeigeführt, er habe ihn nicht ſuchen, ſondern ihm nur nicht auf pflichtwidrige Weiſe ausweichen dürfen. Dazu ſeyen auch noch altteſtamentliche Stellen gekommen, die ihn in ſeinem Entſchluſſe, ſich aufzuopfern, beſtärkt haben. Die entgegengeſetzte ſupranaturaliſtiſche Anſicht, daß Jeſus ohne einen beſondern göttlichen Auftrag den Entſchluß, ſich ſo frühe dem Tode zu weihen, nicht hätte faſſen können, hatte C. Chr. Flatt im Süskind'ſchen Mag.

neuteſtamentliche Lehre von der Verſöhnung trägt ihrer ganzen Geſtalt nach nur den ſubjektiven Charakter der Apoſtel und ihrer Zeit an ſich, und hat daher auch nur eine hiſtoriſche Bedeutung. Der Tod, welchen Jeſus ſtarb, läßt ſich nur aus der eigenthümlichen Beſchaffenheit der individuellen Verhältniſſe, in welchen Jeſus dem jüdiſchen Volke gegenüber ſich befand, erklären, und die Gewißheit der Sündenvergebung und Verſöhnung mit Gott, welche die alte Theorie nur an die äuſſere, von Gott veranſtaltete Thatſache des Todes Jeſu knüpfen konnte, kann der Menſch nur in ſich ſelbſt finden, in ſeinem Streben nach Tugend und Frömmigkeit, oder in ſeinem ſittlichen Bewußtſeyn, in der ebenſo ſubjektiven, als abſoluten Autonomie der nach ihren Geſetzen den ſittlichen Werth des Menſchen beſtimmenden Vernunft. In allem dieſen können wir nur den zu ſeiner vollkommenen Ausbildung und Conſiſtenz gekommenen Standpunkt der Subjektivität erkennen; das willkürlich Subjektive der vorkantiſchen Periode hat theils durch die reinere objektivere Auffaſſung des geſchichtlich Gegebenen, theils durch die Reinheit der ſittlichen Grundſätze, durch welche das Verhältniß des Menſchen zu Gott beſtimmt wird, Haltung und Beſtimmtheit gewonnen.

St. 12. 1805. in der Abhandlung: Läßt ſich die Ueberzeugung Jeſu von der Gewißheit und moraliſcher Nothwendigkeit ſeines frühen Todes aus einem rationaliſtiſchen Geſichtspunkt betrachten? (beſonders gegen D. Paulus im Commentar zum N. T. gerichtet) vertheidigt. Das Selbſtbewußtſeyn des Rationalismus jener Zeit ſpricht ſich in dem Urtheil aus, das De Wette a. a. O. S. 91. über dieſe Flattſche Abhandlung fällte: *Non est, quod miremur, eos, qui rationis leges spernunt, historiae etiam illudere.* Die ganze Geſchichte beſtätige ja die Wahrheit, *hominem tali animi indole praeditum et tale opus aggressum, non potuisse non inimicis succumbere.* Die etwas matte Antwort ſ. in Bengels Archiv für Theol. I. Bd. 1. H. S. 56.

Was aber der Subjektivität auf ihrem Standpunkt eine feste Consistenz gibt, ist auch schon im Begriff, über denselben hinauszuführen, da die Subjektivität ihren Halt und Bestand nur in einer über ihr stehenden Objektivität haben kann.

Der nächste Punkt, welchen wir zu fixiren haben, ist daher nur Schleiermacher. Wie sehr aber zwischen Kant und Schleiermacher noch der Spielraum der in ihre Negativität sich zusammenziehenden Subjektivität ist, sehen wir besonders auch aus solchen Gestaltungen unsers Dogma's, welche von dem Einflusse der Kant'schen Philosophie am wenigsten berührt wurden, und vielmehr die ihr entgegenstehende Seite bilden. Schott und Bretschneider gehören zu denjenigen Dogmatikern, welche der Philosophie, oder der ihren immanenten Begriff verfolgenden Bewegung des Dogma's gegenüber das Interesse des biblisch und kirchlich überlieferten supranaturalistischen Offenbarungsglaubens vertreten, und mußten es daher auch in Ansehung unsers Dogma's als ihre Aufgabe betrachten, die objektive Vermittlung, die für die Lehre von der Versöhnung schon in ihrer Beziehung auf Christus liegt, auf einen so viel möglich bestimmten Ausdruck zu bringen. Wie inhaltsleer und negativ, wie unselbstständig und haltungslos ist aber auch bei diesen beiden Dogmatikern die ganze Fassung unseres Dogma's! Daß die stellvertretende Bedeutung des Todes Jesu das Hauptmoment sey, von welchem alles andere abhänge, wird von Schott zwar anerkannt, aber der Begriff derselben nur durch den aus den neutestamentlichen Stellen hierüber als Resultat sich ergebenden Satz bestimmt, die Vergebung der Sünden stehe im engsten Zusammenhang mit dem Tode Jesu, ohne daß von Seiten der Menschen irgend etwas Vermittelndes stattfinde, wodurch Gott zur Vergebung der Sünden erst bestimmt würde. Daher stellen die neutestamentlichen Schriftsteller den stellvertretenden Tod Jesu als den größten Beweis der göttlichen, jedoch mit der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit engverbundenen, Liebe dar.

Die Stelle jeder weitern Begründung vertreten bloße Bibelstellen, ohne alle Andeutung irgend eines spekulativen Moments. Dabei werden Einwürfe wie der alte, daß es von Seiten Gottes hart und grausam gewesen sey, Jesum einem solchen Tode preiszugeben, nicht nur aufs neue aufgeführt, sondern auch durch die alte Antwort beseitigt, daß ja Jesus freiwillig für die Menschen gestorben sey, und von Gott dafür die größte Belohnung erhalten habe. Die Accommodations-Hypothese wird zwar mit dem Ernst und Nachdruck, mit welchem die neutestamentlichen Schriftstellen von dieser Lehre reden, unvereinbar gefunden, zugleich aber ein solcher Zusammenhang derselben mit gewißen Zeitvorstellungen angenommen, welcher die Annahme nothwendig mache, Gott habe durch die Sendung und den Versöhnungstod Jesu auf die Bedürfnisse und Erwartungen jener Zeit besondere Rücksicht genommen, eine Ansicht von dem Wesen und Werth des Christenthums, welche unstreitig die ausdrückliche Erklärung, daß dieselbe weise und gütige Accommodation Gottes selbst auch noch für alle folgenden Zeiten ihren Nutzen habe, als nicht ganz überflüßig erscheinen läßt [1]). Etwas höher wird zwar die vermittelnde Bedeutung des Todes Jesu von Bretschneider gestellt, jedoch nur durch eine neue, an sich unwesentliche, Form der Grotius'schen Theorie. Die besondere Liebe Gottes zu dem Gebesserten, dieß ist der Hauptgedanke der Bretschneider'schen Entwicklung, habe ihm den Eintritt in eine selige Welt nach dem Tode öffnen wollen, aber die Liebe Gottes zum Allgemeinen, zur moralischen Weltordnung, habe die Bestrafung des Gebesserten gefordert. Da nun die besondere Liebe der allgemeinen weichen müsse, so frage sich, ob sich nicht ein Mittel denken lasse, durch welches bei der Begnadigung des Gebesserten die moralische Weltordnung sicher ge-

1) Schott, Epitome theologiae christianae dogmaticae. Leipzig 1811. S. 142—158.

ſtellt, und die Heiligkeit des Geſetzes gerettet werde. Ein ſolches Mittel ſtelle das Chriſtenthum und die Kirche in dem verſöhnenden Leiden und Tode des Sohnes Gottes auf. Da er von der Erbſünde frei war, ſo habe ſein freiwillig übernommener gewaltſamer Tod die Wirkung gehabt, die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens und der moraliſchen Weltordnung, die Heiligkeit des Sittengeſetzes bei dem Erlaſſe der Strafe für den Gebeſſerten, durch ein Faktum dem menſchlichen Geſchlecht und der ganzen Geiſterwelt zu beurkunden, und dadurch die nachtheiligen Wirkungen zu verhindern, die entſtehen würden, wenn Gott dem Gebeſſerten ohne eine ſolche feierliche Erklärung vergeben wollte [1]). Da auch Schott die Rückſicht auf die Gerechtigkeit nicht ausſchließt, und nur nicht gerade in der Form der Grotius'ſchen Theorie beſonders hervorhebt, ſo gleicht ſich der Unterſchied von ſelbſt aus, und es läßt ſich überhaupt nicht denken, wie bei dieſer ganzen Klaſſe von Theologen eine weſentliche Verſchiedenheit der Anſicht ſtattfinden kann. Unbekümmert um die Einſprache der Kant'ſchen Philoſophie nehmen ſie die Realität der Sündenvergebung im alten Sinne an, glauben allen Forderungen der Vernunft und Spekulation vollkommen Genüge geleiſtet zu haben, wenn ſie die anſtößigſten Sätze der kirchlichen Lehre bekämpfen, und die Ausſprüche der neuteſtamentlichen Schriftſteller auf ſo viel möglich allgemeine Beſtimmungen zurückführen, und finden ſich auch in ihrem chriſtlichen Bewußtſeyn auf keine Weiſe dadurch verletzt, daß das Verhältniß Chriſti zur Sündenvergebung und Verſöhnung ein blos äußerliches und zufälliges bleibt. In allem dieſem ſchließen ſie ſich an die der Kantiſchen Periode unmittelbar vorangehenden Theologen an, und bekennen ſich zwar mit dieſen zum Syſtem des Supranaturalismus, ſtehen aber auch, bei der Aeußerlichkeit ihrer ganzen

1) Bretſchneider, Lehrb. der Dogmatik der evang. lutheriſchen Kirche. Erſte Ausg. 1818. Zweite 1822. Bd. II. S. 307.

Auffassungsweise der christlichen Offenbarung und ihrem steten Schwanken zwischen Vernunft und Schrift, dem Systeme des Rationalismus so nahe, daß sie von beiden Seiten gleich angezogen, nur eines geringen Impulses bedürfen, um von der einen Seite auf die andere zu stehen zu kommen. Würde sich dieß nicht aus der innern Beschaffenheit eines so haltungslosen Standpunkts von selbst ergeben, so könnten bekannte, nur hieraus erklärbare, Erscheinungen der neuesten Zeit den überzeugendsten Beleg hiezu geben. Wie wenn ein solcher Wechsel des Systems nicht das Geringste auf sich hätte, erklärt es Bretschneider in einem neuern Werke für eine irrige Meinung, wenn man das Wesen des Christenthums darein setze, eine Sühnanstalt für die Erb- und wirkliche Sünde zu seyn, und ihm den Zweck beimesse, die Menschen erst zum Gefühl ihrer sittlichen Versunkenheit und Verdammlichkeit zu bringen, dann aber sie durch den Trost der Genugthuung Christi und der Rechtfertigung durch den Glauben wieder aufzurichten. Das Wesen und der Zweck des Christenthums sey vielmehr, die Idee der Unsterblichkeit zu gründen und zu vollenden, und die Menschen dieser erhabenen Bestimmung würdig zu machen. Christus sey gekommen, um die Macht des Satans und der Dämonen über Lebende und Todte zu vernichten. Da er rein gelebt, und sich vom Dämonischen frei gehalten habe, so hätte er eigentlich auch vom Sterben und Hinabmüßen in den Hades frei seyn sollen. Da er aber doch gestorben sey, so habe sein Tod nur ein Sühnopfer für die seyn können, die sich dem dämonischen Dienst ergeben hatten. Wer sich bei der Taufe vom Dämonischen losgesagt, sey von Satans Reich los und ledig gewesen. Die gänzliche Befreiung geschehe aber erst durch die Auferweckung vom Hades. Das Endziel, zu welchem alle diese Mittelstufen hindurchführen sollen, sey die Idee der Unsterblichkeit. Um aber diese Idee zu entwickeln, habe Jesus die schon vorhandenen Elemente des Volksglaubens zu Mittelstufen gebrauchen müs-

sen. Für uns jedoch seyen diese vermittelnden Vorstellungen kein Bedürfniß mehr, weil das Christenthum uns groß gezogen habe, weil wir nach unserer Weltanschauung den Tod nicht mehr für ein Uebel ansehen [1]). Somit sind wir über-

---

1) Die Grundlage des evangelischen Pietismus, oder die Lehren von Adams Fall, der Erbsünde und dem Opfer Christi. Nach Gründen der heil. Schrift geprüft, mit den Ansichten der christlichen Kirche der ersten drei Jahrhunderte verglichen, und nach ihrem Gebrauche für die christliche Theologie beurtheilt von D. K. G. Bretschneider. Leipz. 1833. S. 410. 423. Man vgl. meine Recension dieser Schrift in den Jahrbüchern für wissensch. Kritik 1834. Apr. Nr. 63—68. Allerdings sagt Bretschneider auch schon in dem Lehrb. der Dogm. a. a. O. S. 293.: Der alten Welt, welche Jesus und die Apostel zu lehren hatten, war die Vorstellung von einem Aufenthaltsorte der Verstorbenen außerhalb der Erde, von einem Uebergang in eine von der irdischen wesentlich verschiedene Welt, fremd, wenn auch einzelne griechische und römische Weise eine Ahnung von einer solchen Unsterblichkeit hatten. Sollte nun die christliche Idee von der Befreiung vom Tode und dem Gewinn eines höhern überirdischen Lebens in der Sprache der alten Welt, und für sie verständlich ausgesprochen werden, so mußte sie so lauten: Christus habe uns von dem Zustande des Todes in der Unterwelt befreit, und den Anspruch auf Leben, und zwar Leben im Himmel und bei Gott erworben. Nur unter dieser Lehrform konnte der alten Welt die christliche Idee begreiflich gemacht, und zugleich ihre mangelhafte Vorstellung von dem Aufenthaltsorte der Verstorbenen gründlich verbessert werden. Jesus und die Apostel hätten aber dieser Lehrform nicht bedurft, wenn sie es nicht mit Juden und Griechen zu thun gehabt hätten. Vielleicht konnte auch die Wahrheit nicht anders, als unter dieser Form in die Seelen der Apostel gelangen. Wir aber dürfen uns nicht an die Lehrform, sondern wir müssen uns an die dargestellte Idee selbst halten, denn bei uns bedarf die Lehre von der Erwerbung ei-

haupt über das Christenthum hinausgewachsen, und bedürfen, auf unsere Weltanschauung, die vernünftige Weltansicht der

---

nes vollkommenen höhern Daseyns der jüdischen Grundlage von einer Zerstörung der Gewalt des Hades nicht. Hier wird jedoch nur die Form der Lehre, als eine jener Zeit angehörende, oder als Accommodation betrachtet, nicht die Sache selbst, und Bretschneider selbst argumentirt gegen eine solche Beschränkung des Zweckes des Todes Jesu so: Es würde sich mit Gottes Weisheit und Gerechtigkeit nicht vertragen, wenn er Jesum, wie es doch sein Rathschluß war, einem so schmerzlichen und schmachvollen Tode übergeben hätte, blos in der Absicht, um die jüdischen Vorstellungen vom Scheol zu zerstören, was doch ebenso gut durch bloßen Unterricht und die Thatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu geschehen konnte, und wirklich geschah. Der Tod Jesu könne nicht blos einen relativen und subjektiven Nutzen in Hinsicht der Entfernung eines Irrthums, sondern er müsse auch eine objektive Wirkung haben, und dem menschlichen Geschlecht einen absoluten Nutzen gewähren, nämlich, daß Gott den Menschen die Strafen der Sünde erlassen, und sie in eine Welt versetzen wolle, in welcher ihnen Leben und Seligkeit zu Theil werden soll. Ist aber eben diese Voraussetzung, daß vermittelst des Todes Jesu die Strafen der Sünde erlassen werden, eine irrige, fallen somit auch alle jene Zwecke, die nach dem Obigen durch den Tod Jesu realisirt werden sollen, hinweg, wozu anders kann Jesus gestorben seyn, als für den Zweck, die jüdischen Vorstellungen vom Scheol zu zerstören? Welche Beziehung hat aber dieser Tod auf uns, wenn wir jene Scheols-Vorstellungen nicht mehr haben, derselbe also für uns nicht ebenso wie für die Juden als Sühnopfer gelten kann? Die reine Idee der Unsterblichkeit hat zwar das Aufhören der Scheols-Vorstellungen zur Voraussetzung, wenn aber, wie Bretschneider Grundl. des ev. Piet. S. 387. f. ausführt, die Entwicklung aller Ideen in der Vernunft, also auch der religiösen, bedingt ist durch die Entwicklung der Weltanschauung, d. h. das empirische Erkennen, das nur ein

neueſten Zeit, geſtützt, des veralteten nur für eine frühere Zeit ſeine Dienſte leiſtenden Erziehungsmittels nicht mehr! Iſt dieß etwas anderes, als die bekannte, ſo oft vernommene, Sprache des das Chriſtenthum für antiquirt erklärenden Rationalismus?

Zweites Kapitel.

Die Schleiermacher'ſche Glaubenslehre, ihre Freunde und Gegner.

Ein neues höchſt wichtiges Moment bildet, wie in der neuern Theologie überhaupt, ſo insbeſondere in der weitern Entwicklung unſeres Dogma's die Schleiermacher'ſche Glaubenslehre. Wie die Kant'ſche Philoſophie nicht nur der ganzen Behandlung der Lehre von der Verſöhnung eine neue charakteriſtiſche Geſtalt gegeben, ſondern auch, wenn wir auf die ihr unmittelbar vorangehende Periode zurückſehen, unſtreitig einen ſehr wichtigen Fortſchritt bewirkt hat, ſo muß

---

anderer Name für das Princip des Rationalismus iſt, ſo iſt dieſe Weltanſchauung das Princip der religiöſen Entwicklung, und es iſt nicht einzuſehen, welchen eigenthümlichen Antheil das Chriſtenthum für unſere Zeit noch an derſelben haben ſoll. Auf eine bemerkenswerthe Weiſe trifft dieſe Bretſchneider'ſche Anſicht mit der Steinbart'ſchen (ſ. oben S. 509.) zuſammen. Das Chriſtenthum, oder wenigſtens der Tod Jeſu, hat ſeinen Zweck dadurch erreicht, daß die Juden von ihren Scheols-Vorſtellungen, ihrer Furcht vor dem Hades befreit wurden. Selbſt in der Schott'ſchen Dogmatik kommt die Scheols-Idee auf gleiche Weiſe zum Vorſchein. Die Lehre vom Tode Jeſu, ſagt Schott a. a. O. S. 149., hänge zuſammen mit der jüdiſchen Meinung, *vitam proprie dictam post mortem nullam esse sperandam, nisi culpa, peccato Adamitico contracta, prorsus fuerit sublata.*

daſſelbe auch von der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre behauptet werden. Worin dieſer Fortſchritt beſteht, kann nur nach demjenigen beſtimmt werden, was uns in den verſchiedenen, ſeit der Reformation gemachten, Verſuchen, das Dogma auf eine dem chriſtlich religiöſen Intereſſe ebenſo ſehr als den Anforderungen der Wiſſenſchaft entſprechende Weiſe zu beſtimmen, als mangelhaft und ungenügend erſcheinen mußte. Wenn ſich auf der einen Seite in der alten kirchlichen Theorie, ſoſehr auch die hohe objektive Bedeutung, welche ſie der Perſon und dem Werke des Erlöſers beilegte, dem chriſtlichen Gefühl zuſagt, eine große Einſeitigkeit darin darſtellt, daß ſie das Subjekt zu wenig zu ſeinem Rechte kommen läßt, und daſſelbe in ein blos äußeres, für die denkende Vernunft nicht gehörig vermitteltes Verhältniß zu der Perſon und dem Werke des Erlöſers ſetzt, ſo tritt dagegen auf der andern Seite in den derſelben ſich gegenüberſtellenden Theorien, und ſelbſt in der auf die abſolute Geſetzgebung der praktiſchen Vernunft ſich ſtützenden Kant'ſchen, das Moment der Subjektivität mit einem Uebergewicht hervor, welchem gegenüber das durch Chriſtus vollbrachte Erlöſungswerk ſeine objektive Bedeutung völlig verlieren zu müſſen ſcheint. Die Schleiermacher'ſche Glaubenslehre ſetzt ſich auch hier die Aufgabe, beide gleich einſeitige Richtungen mit einander zu vermitteln, und die auf beiden Seiten liegenden religiöſen und wiſſenſchaftlichen Intereſſen auf gleiche Weiſe zu befriedigen. Die objektive Bedeutung, welche das kirchliche Dogma für die Perſon und das Werk des Erlöſers verlangt, ſoll hinlänglich ſichergeſtellt werden, ohne daß man auf der andern Seite genöthigt iſt, zu Vorausſetzungen zurückzukehren, gegen welche ſich die denkende Vernunft lange genug geſträubt hat. Dieſer allgemeine, Gegenſätze verſöhnende, Charakter der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre, welchem zufolge auch die zuletzt durch Kant der Lehre von der Verſöhnung gegebene Form nur als eine ſolche betrachtet werden kann, welche die engen Schran-

ken ihrer Subjektivität erſt durchbrechen muß, um dem objektiven Gehalt der kirchlichen Lehre näher zu kommen, drückt ſich in der Schleiermacher'ſchen Behandlung unſers Dogma's [1]) ſehr klar in dem Gegenſatz aus, in welchen Schleiermacher ſelbſt ſeine Theorie zu andern Auffaſſungen ſetzt, indem er ſie mit dem Anſpruch auftreten läßt, die wahre Mitte zu ſeyn zwiſchen zwei andern, von welchen die eine die magiſche, die andere die empiriſche zu nennen ſey. Das Magiſche liege in einer durch nichts natürliches vermittelten Einwirkung, die aber doch einer Perſon zugeſchrieben werde. Dieſe Anſicht ſtreife ganz nahe an das Doketiſche. Denn wäre Chriſtus auf ſolche Weiſe jetzt zwar als Perſon, aber nur als himmliſche, ohne irdiſche Gegenwart, doch auf wahrhaft perſönliche Weiſe wirkſam, ſo hätte er auch ſchon immer ebenſo wirken können, und ſeine wirkliche perſönliche Erſcheinung wäre nur eine überflüßige Zugabe geweſen. Diejenigen, die eine unmittelbare perſönliche Einwirkung gleichfalls annehmen, aber ſie durch das geſchriebene Wort vermitteln, ſeyen zwar weniger magiſch, wenn ſie dem Wort die Kraft beilegen, eine Stimmung hervorzurufen, bei welcher der Einzelne für jene perſönliche Einwirkung empfänglich werde, aber noch magiſcher, wenn das natürliche Element die Kraft haben ſoll, Chriſtum zu ſeiner Einwirkung zu diſponiren, denn eine ſolche Wirkſamkeit gleiche dann vollkommen der, welche den Zauberſprüchen beigelegt werde. Wenn man daher die Sündenvergebung von der Strafe, welche Chriſtus erlitten, herleite, und die Seligkeit der Menſchen ſelbſt als einen Lohn darſtelle, welchen Gott Chriſto für jenes Strafleiden darreiche, ſo ſey dieß magiſch. Die Mittheilung der Seligkeit ſey nur göttliche Willkür, wenn ein ſo ſchlechthin innerliches, als die Seligkeit ſey, ohne innerlich begründet worden zu ſeyn, von außen her hervorge-

1) Der chriſtliche Glaube, nach den Grundſätzen der evangel. Kirche. Zweite Ausg. Zweiter Band 1832. S. 103. f. S. 139. f.

bracht werden soll. Ebenso magisch werde die Sündenvergebung bewirkt, wenn das Bewußtseyn der Strafwürdigkeit deßwegen aufhören soll, wenn ein anderer die Strafe getragen habe. Daß hiedurch die Erwartung der Strafe aufgehoben werde, lasse sich denken, allein es sey dieß nur das sinnliche Element der Sündenvergebung, und es bliebe noch das eigentlich ethische, nämlich das Bewußtseyn der Strafwürdigkeit, welches also ohne allen Grund wie weggezaubert erscheinen müßte. In dem Begriffe des Magischen sind auf diese Weise die stärksten und bedeutendsten Einwürfe zusammengefaßt, die der kirchlichen Satisfactionslehre seit alter Zeit gemacht worden sind. An der entgegengesetzten empirischen Auffassungsweise aber tadelt Schleiermacher, daß sie die erlösende Thätigkeit Christi nur in die Bewirkung unserer wachsenden Vollkommenheit setze, sofern dieselbe unter den Formen der Lehre und des Beispiels geschehen könne. Diese Formen aber seyen allgemein und nichts unterscheidendes, und da durch sie immer nur unvollkommenes in uns bewirkt werde, so bleibe nichts übrig, als daß wir auf die Erlösung im eigentlichsten Sinn, auf das Hinwegnehmen der Sünde, Verzicht leisten. Ebenso wenig könne die zunehmende Verbesserung des Einzelnen seine Befreiung vom Uebel verbürgen, und seine Seligkeit begründen, die Versöhnung komme daher nicht als Besitz und Genuß vor, sondern werde wesentlich nur als Hoffnung aufgestellt, und Christus sey so bei unserer Seligkeit nur so betheiligt, wie er auf die zunehmende Verbesserung wirke, d. h. so, daß auf eine specifische Verschiedenheit zwischen ihm und andern Menschen wenig ankomme. Hiemit sagt sich Schleiermacher auch von der moralischen oder rationalistischen Ansicht von der Versöhnung ebenso entschieden los, als von der dogmatisch kirchlichen, um so mehr aber fragt sich, worin die wesentliche Verschiedenheit der von Schleiermacher jenen beiden Auffassungsweisen entgegengesetzten Theorie bestehe? Schleiermacher drückt das Eigenthümliche derselben durch die beiden

Sätze aus, daß der Erlöser die Glaubigen durch seine erlösende Thätigkeit in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseyns, durch seine versöhnende in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit aufnehme. Der Begriff, an welchem hier alles hängt, ist der Begriff der Lebensgemeinschaft. Wer erlöst und versöhnt werden soll, kann es nur durch die Lebensgemeinschaft mit Christus werden. Hiemit ist zwar zunächst nichts gesagt, was uns nicht längst als eine von vielen vorgezogene Auffassungsweise der Lehre von der Erlösung und Versöhnung begegnet wäre, und wenn Schleiermacher selbst die seinige mystisch nennt, so dürfen wir uns nur rückwärts wenden, um zu sehen, welche mit ihr verwandte Elemente sich vorfinden, und auf welcher Seite sie liegen, um uns sogleich zu überzeugen, welches Recht Schleiermacher auch in dieser Hinsicht zu dieser Bezeichnung hatte. Eine neue und eigenthümliche Wendung erhält nun aber jene Auffassungsweise bei Schleiermacher dadurch, daß er die Lebensgemeinschaft mit Christus selbst für jeden Einzelnen nur durch das von Christus gestiftete Gesammtleben vermittelt werden läßt. Christus ist als Erlöser Stifter eines Gesammtlebens: daher darf seine erlösende Thätigkeit nicht als eine auf den Einzelnen unmittelbar einwirkende, sondern nur als eine von dem von ihm gestifteten Gemeinwesen abhängige gedacht werden. Seine Thätigkeit ist dadurch bedingt, daß die Einzelnen in den geschichtlichen Kreis seiner Selbstoffenbarung eintreten. Dieß ist die natürliche Vermittlung der Thätigkeit Christi. Gleichwohl ist diese Thätigkeit nur die Fortsetzung der schöpferischen göttlichen Thätigkeit, aus welcher auch die Person Christi entstund. Wie bei Entstehung derselben die schöpferische göttliche Thätigkeit, die sich in ihm als das Seyn Gottes befestigte, das einzig thätige war, so kann sich auch in dem Einzelnen die Thätigkeit Christi nicht befestigen, ohne auch in ihm personbildend zu werden. Das ganze persönliche Selbstbewußtseyn wird dadurch ein anderes, daß wir die-

ſelbe göttliche Kraft, von welcher in ihm alles ausgeht, auch als die Quelle unſerer Thätigkeit finden. Eben dieß iſt die Mittheilung ſeiner Vollkommenheit und Unſündlichkeit, oder die Kräftigkeit ſeines Gottesbewußtſeyns, die die Wirkung ſeiner erlöſenden Thätigkeit iſt. Wie er dadurch als Erlöſer die Macht der Sünde bricht, ſo iſt es nur die andere Seite dieſes Aufgenommenſeyns in ſeine Lebensgemeinſchaft, daß er auch den Zuſammenhang zwiſchen Uebel und Sünde aufhebt. Stiftet die erlöſende Thätigkeit eine dem Seyn Gottes in Chriſtus entſprechende Thätigkeit in jedem Glaubigen, ſo ſtiftet das verſöhnende Element, die Seligkeit des Seyns Gottes, in ihm ein ſeliges Gefühl, in welchem Schmerz und Leiden, wenn auch nicht materiell, doch formell aufgehoben ſind.

Bei der Beurtheilung der Schleiermacher'ſchen Theorie kommt alles auf die Frage an, wie es ſich mit der hier vorausgeſetzten erlöſenden und verſöhnenden Thätigkeit Chriſti verhält, ſofern ſie auf der einen Seite zwar nur eine durch ein Gemeinweſen vermittelte, auf der andern aber doch zugleich, wie ſie von Schleiermacher beſchrieben wird, eine wahrhaft perſönliche ſeyn ſoll? Läßt ſich jenes Mittelbare auf der einen, und dieſes Unmittelbare auf der andern Seite vollkommen zuſammendenken, oder kommt die Schleiermacher'ſche Theorie, indem ſie widerſtreitende Elemente in ſich vereinigen will, zuletzt doch wieder auf eine der beiden Auffaſſungsweiſen, welchen ſie ſich entgegenſetzt, zurück, die magiſche oder empiriſche? Um ſich hierüber näher zu verſtändigen, darf man nicht vergeſſen, daß man ſich hier in dem Mittelpunkte der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre befindet, auf dem Punkte, von welchem der ganze ſo kunſtvoll gegliederte Organismus derſelben ausgeht, und auf welchem insbeſondere die für das Ganze ſo wichtige Lehre von der Perſon Chriſti beruht. Wer Glied der chriſtlichen Gemeinſchaft iſt, findet ſich in ſeinem religiöſen Bewußtſeyn auf eigenthümliche Weiſe beſtimmt, und kann alle Elemente, die den weſentlichen Inhalt ſeines

Bewußtſeyns ausmachen, nur auf Chriſtus als den Stifter der chriſtlichen Gemeinſchaft zurückführen. Indem nun aber der Chriſt von dem Mittelpunkt der innern Erfahrungen ſeines chriſtlichen Lebens, in welche er ſich hineingeſtellt ſieht, ausgeht, und ſie nur als Wirkungen Chriſti betrachten kann, muß ſich von ihnen aus, da die Würde und Wirkſamkeit Chriſti einander gleichgeſetzt werden müſſen, auch ergeben, was Chriſtus ſelbſt geweſen iſt. Auf dieſem Schluſſe von der Wirkung auf die Urſache beruht die ganze Schleiermacher'ſche Chriſtologie. Da der Chriſt als Glied der chriſtlichen Gemeinſchaft auch überzeugt ſeyn muß, daß dem menſchlichen Geſchlecht keine vollkommnere Geſtaltung des Gottesbewußtſeyns bevorſteht, ſondern jede neue nur ein Rückſchritt wäre, und daß in derſelben jedes Wachsthum an Wirkſamkeit des Gottesbewußtſeyns nicht aus irgend einer neu hinzutretenden Kraft hervorgeht, ſondern immer nur aus der rege bleibenden Empfänglichkeit für ſeine Einwirkung, ſo muß offenbar jeder gegebene Zuſtand dieſes Geſammtlebens nur Annäherung bleiben, zu dem, was in dem Erlöſer ſelbſt geſetzt iſt, d. h. es muß ihm eine urbildliche Würde zukommen. Dieſe urbildliche Würde darf aber nicht blos ein Ideal ſeyn, das in der Wirklichkeit nicht exiſtirt, ſie muß auch geſchichtliche Wahrheit haben. Soll die Selbſtthätigkeit des neuen Geſammtlebens urſprünglich in dem Erlöſer ſeyn, und von ihm allein ausgehen, ſo mußte er als geſchichtliches Einzelweſen zugleich urbildlich ſeyn, d. h. das Urbildliche mußte in ihm vollkommen geſchichtlich werden, und jeder geſchichtliche Moment deſſelben zugleich das Urbildliche in ſich tragen. Es könnte alſo keine wahre Gemeinſchaft zwiſchen ihm und uns ſtattfinden, wenn er nicht als das Urbild, welchem die Gemeinde immer nur ſich annähert, über das ſie aber nie hinauskommen kann, unter den gewöhnlichen Bedingungen des menſchlichen Lebens ſich entwickelt hätte. Es iſt hier nicht der Ort, die Unhaltbarkeit dieſer Chriſtologie, die Undenkbarkeit des Zuſammenſeyns der

beiden Elemente, aus welchen sie die Person des Erlösers construirt, des urbildlichen und geschichtlichen, von den verschiedenen Gesichtspunkten aus, unter welche sie gestellt werden kann, nachzuweisen [1]). Bleiben wir hier nur bei dem Näch-

---

1) Wenn ich hier, wie früher in der christl. Gnosis S. 643. f., die Incongruenz des Urbildlichen und Geschichtlichen in der Schleiermacher'schen Christologie behaupte, und zwar aus dem Grunde, weil überhaupt zwischen der Idee und der Wirklichkeit, der Natur der Sache nach, ein Verhältniß der Incongruenz stattfindet, so versteht es sich von selbst, daß ich die Idee, oder die Urbildlichkeit, in ihrem rein absoluten Sinn nehme, und die Fülle und Totalität der Idee dem absoluten Wesen Gottes selbst gleichsetze. Ich bestreite daher die Schleiermacher'sche Christologie, weil sie sich zwar dieselbe Aufgabe stellt, welche die kirchliche Theorie zu lösen sucht, in der That aber etwas ganz anders, einen weit geringern Begriff, an die Stelle des kirchlichen setzt. Die Vertheidiger der Schleiermacher'schen Christologie, wie Schweizer über das Leben Jesu von Strauß (Theolog. Stud. und Krit. 1837. 3s H. S. 498.) geben selbst zu, daß die Idee, oder Gott in seiner totalen Fülle, sofern er im Leben des Menschen sich manifestirt, nur in der Totalität des ganzen Menschengeschlechts zur Erscheinung komme, also nur in der ganzen Menschheit sein adäquates Abbild habe, sey ein Satz, den sich unstreitig Schleiermacher nicht nur habe gefallen lassen, sondern recht eigentlich in seiner Weltanschauung als einen Grundsatz habe haben müssen. Nur glaubt Schweizer, der Satz, daß die Idee ihre totale Manifestation in menschlicher Form nur in der Totalität des menschlichen Geschlechts finde, sey ein Satz, welcher hier gar nicht den Streit berühre, es handle sich nur um das andere Lemma, ob die Idee daneben auch noch absolut in einem Individuum erscheine. Eben dieß ist es, was ich nicht zugeben kann. Wie kann denn die Idee, muß ich hier sogleich entgegnen, absolut in Einem Individuum erscheinen, wenn doch zugleich behauptet wird, daß Gott sein adäquates Abbild nur in der

ſten ſtehen, was mit der Lehre von der Erlöſung und Verſöhnung, um welche es uns zu thun iſt, zuſammenhängt, ſo

---

Totalität des ganzen Menſchengeſchlechts habe, abſolut alſo nur in der Menſchheit erſcheine? Schon dadurch wird alſo jene abſolute Erſcheinung der Idee in Einem Individuum eine blos relative. Die Idee erſcheint in dem Individuum, zum Unterſchied von ihrer Erſcheinung in der Totalität des Geſchlechts, ſo wie ſie überhaupt in einem Individuum erſcheinen kann, alſo auch auf der höchſten Stufe einer ſolchen Manifeſtation nur relativ. Man beachte daher nur, was aus der abſoluten Erſcheinung der Idee in dem Einen Individuum wird. Die abſolute Erſcheinung der Idee in dem Einem Individuum führt Schweizer auf den Begriff der ſpecifiſchen Dignität Chriſti als des Religionsſtifters zurück, und dieſe ſpecifiſche Würde Chriſti iſt die aus der tiefſten Erlebung des göttlichen Weſens geſchöpfte geniale Individualität Chriſti: er iſt der Größte auf dem Gebiete der Religion, das größte religiöſe Genie, wie es vor ihm noch keines gegeben hat, und auch nach ihm keines mehr geben wird. Woher weiß man aber, daß kein anderes, noch größeres religiöſes Genie kommen kann? Auf empiriſchem Wege kann man dieß natürlich nicht wiſſen, aber ebenſo wenig auf dem Wege der Spekulation, denn, wenn die Idee im Individuum überhaupt nicht abſolut, ſondern nur relativ erſcheinen kann, wer will die Grade dieſer Relativität mit einem abſoluten Maßſtab beſtimmen? Wenn man daher auch noch ſo weit davon entfernt iſt, Chriſtus als einen bloßen Religionsveranlaſſer anzuſehen, ſo muß doch auf der andern Seite auch dem Satz, daß die Art, wie die Idee ſich realiſirt, nicht dieſe iſt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuſchütten, ſein Recht bleiben, und man iſt nicht berechtigt, die ſpecifiſche Dignität Chriſti, als Religionsſtifters, der abſoluten Erſcheinung der Idee in dem Individuum gleichzuſetzen, oder dem Begriffe des Gottmenſchen zu ſubſtituiren. Aus dieſem Grunde kann ich auch dem Argumente, durch welches meine verehrten Freunde D. Kern (Tüb. Zeitſchr. für Theol. 1836.

iſt von ſelbſt klar, daß gerade der Weg, auf welchem Schleiermacher ſeine Chriſtologie zu Stande bringt, indem er von den

---

H. 2. S. 32.) und D. Ullmann (in dem Antwortſchreiben an D. Strauß Theolog. Stud. und Krit. 1838. 2. H. S. 34.) dieſe Theorie, in welcher ich nur eine neue Form des Arianismus ſehen kann, auf der Schleiermacher-Schweizer'ſchen Grundlage weiter zu begründen ſuchten, kein großes Gewicht beilegen, daß die Perſönlichkeit des Menſchen ſolange noch nicht vollendet, und der wahre Begriff des Menſchen noch nicht erreicht ſey, ſolange das menſchliche Leben der Idee noch nicht entſpreche, daß alſo irgendwann in der Weltgeſchichte der Moment eintreten müſſe, in welchem im Zuſammenhange der Menſchheit diejenige Perſon erſcheine, die unberührt von dem ſonſt allgemeinen Widerſpruch mit der Idee, in ihrer Perſönlichkeit die Idee der Menſchheit rein und vollſtändig darſtelle. Aufgehoben iſt der Widerſpruch mit der Idee in dem Individuum, nur wenn das Individuum abſolut mit Gott Eins iſt, wie kann aber das Individuum abſolut mit Gott Eins werden, wenn doch zugleich behauptet wird, daß Gott nur in der Menſchheit im Ganzen ſein abſolutes Abbild habe? Die einzige Form, in welcher das Individuum abſolut mit Gott Eins werden kann, iſt nur die kirchliche Theorie, bei dieſer bleibe man alſo auch, und ſubſtituire ihr keinen von ihr weſentlich verſchiedenen Begriff. Eine religiöſe Genialität, wenn ſie auch noch ſo eminent gedacht wird, ſteht doch immer tief unter der Idee des Gottmenſchen. Löst ſich nun aber, wie nicht geläugnet werden kann, die kirchliche Theorie in Doketismus auf, und kann ſich die Schleiermacher'ſche in der ihr neueſtens gegebenen Form nicht über die Sphäre des Arianismus erheben, ſo müßte es ſchlechthin unmöglich ſeyn, dem Chriſtenthum den Charakter der abſoluten Religion zu vindiciren, wenn nicht die Natur der Sache ſelbſt dahin führte, die abſolute Idee, die durch Chriſtus in das Bewußtſeyn der Menſchheit eingetreten iſt, von der Realiſirung derſelben in der Perſon Chriſti zu unterſcheiden. Dieſe abſolute Idee iſt die weſent-

Wirkungen auf die Urſache zurückſchließt, nur auf die Cauſalität eines urbildlichen Princips, auf die abſolute Macht der in der Menſchheit zum Bewußtſeyn gekommenen Idee, keineswegs aber auf eine urbildliche Perſönlichkeit, in welcher, als ihrer concreten Geſtalt die abſolute Idee ſich ſelbſt individualiſirt hätte, zurückführt. Die Erfahrungen des innern Lebens, deren ſich der Chriſt in der Mitte der chriſtlichen Gemeinſchaft bewußt wird, ſetzen nur das Daſeyn eines der Menſchheit eingepflanzten neuen Lebensprincips voraus, das ſo unbegreiflich es auch in ſeinem Urſprung, in Anſehung des Individuums, in welchem es zuerſt zum Bewußtſeyn kam, und ſich wirkſam erwies, ſeyn mag, es doch vollkommen erklärbar macht, wie ſich aus ihm nicht nur das Ideal abſolut göttlicher Vollkommenheit, mit allen den Zügen, die auf den hiſtoriſchen Chriſtus übergetragen wurden, erzeugte, ſondern auch alle jene Wirkungen hervorgingen, welche den weſentlichen Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeyns ausmachen. Und wenn, wie mit

---

liche Einheit Gottes und des Menſchen, und Chriſtus kann allerdings nicht anders, als auf die intenſivſte Weiſe von ihr durchdrungen, und ihre Realität ſo vollkommen, als es nur immer einem Individuum möglich iſt, in ſich darſtellend gedacht werden, aber dabei bleibt es doch immer zugleich ebenſo wahr und unbeſtreitbar, daß das Individuum unter der Idee ſteht. Wie wenig kann der Begriff abſoluter Vollkommenheit und Unſündlichkeit für das Individuum feſtgehalten werden (welchen Begriff ja ſchon Schleiermacher ſelbſt ſo viel möglich wieder beſchränkt, wenn der dominirende Einfluß Chriſti keineswegs direkt und unmittelbar auf die tauſenderlei Beziehungen des menſchlichen Lebens ſich erſtrecken ſoll (vgl. Schweizer a. a. O. S. 501.), wenn doch nach der Schrift ſelbſt niemand gut ſeyn kann, denn der einige Gott, Chriſtus alſo Gott im abſoluten Sinn (nach der kirchlichen Lehre) ſeyn müßte, um abſolut gut zu ſeyn. Der Begriff der unſündlichen Entwicklung, auf welchen die neue arianiſche Theorie den alten Begriff der Anamarteſia zurückführt, iſt ein ganz relativer Begriff.

Recht bemerkt worden ist, die Persönlichkeit, in welcher ein solches Princip zuerst wohnte, an sich schon ihre Bedeutung verliert, sobald sich dasselbe auf andere fortgepflanzt hat, und daher Schleiermacher selbst in dem christlichen Bewußtseyn nichts findet, das uns nöthigte, das Fortwirken des Erlösers uns anders zu denken, als so, daß sein sich fort und fort in der Menschheit mehr organisirender Geist in immer weitern Kreisen die Menschheit an sich zieht und beseelt, für Christus, als historische Person, also blos die Bedeutung übrig bleibt, daß der der Gemeinde eingesenkte Geist sich nur durch sein Bild forterzeugen kann, so ist ja das dem christlichen Bewußtseyn unmittelbar Gegenwärtige nur der durch Christi Bild in der Gemeinde fortwirkende Geist, nicht aber eine die urbildliche Persönlichkeit Christi voraussetzende Wirksamkeit. Hieraus geht nun aber auch hervor, daß, wenn das Wesen der Erlösung und Versöhnung von Schleiermacher als eine Lebens-Gemeinschaft mit Christus bestimmt wird, dieser letztere Ausdruck nur in einem sehr uneigentlichen Sinne genommen werden kann, und es ist klar, daß, wenn an sich schon der Begriff einer Lebensgemeinschaft, welche auf der einen Seite eine persönliche, somit auch unmittelbare, auf der andern aber eine durch ein Gemeinwesen vermittelte seyn soll, Bestimmungen in sich enthält, deren Vereinbarkeit sich kaum denken läßt, nur die letztere dieser beiden Bestimmungen, welche das Hauptgewicht auf der Vermittlung durch die Gemeinschaft legt, als die wesentliche angesehen werden kann. Das Wahre der Sache, das aus der Consequenz der Schleiermacher'schen Principien sich allein Ergebende, ist daher statt der Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit einem Christus, dessen geschichtliche Urbildlichkeit sich nicht erweisen läßt, und dessen fortlebende Persönlichkeit zu glauben, nicht einmal im Interesse des christlichen Bewußtseyns liegen soll, das Aufgenommenseyn des Einzelnen in den Kreis eines Gesammtbewußtseyns, in welchem das der christlichen Gemeinschaft eigenthümliche Prin-

cip ſich wirkſam erweist. Auf dieſe Weiſe geht nun zwar allerdings Schleiermachers myſtiſche Auffaſſungsweiſe der Erlöſung und Verſöhnung in diejenige über, welche er ſelbſt als die empiriſche bezeichnet, welche alles Uebernatürliche in der Erlöſung läugnet, und dieſelbe blos durch Lehre und Beiſpiel vermittelt werden läßt, und wenn auch dieſer letztern zugeſtanden werden muß, daß ſie das zu bewirken im Stande iſt, was, wenn überhaupt die Erlöſung Realität haben ſoll, immer als das Weſentlichſte des Zuſtandes der Erlösten betrachtet werden muß, die Erweckung und Bildung eines neuen geiſtigen Lebens, ſo ſieht man in dieſer Hinſicht wenigſtens nicht, worin die weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen ihr und der Schleiermacher'ſchen Theorie beſtehen ſoll. Erlöst und verſöhnt mit Gott weiß ſich derjenige, welcher durch das von Chriſtus der Menſchheit eingepflanzte Princip, und das von demſelben ausgegangene geiſtige Leben die Macht der Sünde in ſich gebrochen, und die an der Sünde haftende Schuld in ſich aufgehoben fühlt. Auf der andern Seite aber würde man unſtreitig auch hierin ein großes Unrecht an der Schleiermacher'ſchen Lehre begehen, wenn man ſie auf den Standpunkt des gewöhnlichen Rationalismus herabziehen wollte. Sie ſtimmt demſelben nur in ihrem Widerſpruch gegen das magiſch Uebernatürliche bei, ohne deßwegen den Begriff des Uebernatürlichen ſelbſt aufzugeben, und wenn ſie auch, was ihr Verhältniß zu der dem Rationalismus gerade gegenüberſtehenden Anſicht betrifft, ihre geſchichtliche Urbildlichkeit des Erlöſers auf keine genügende Weiſe rechtfertigen kann, ſo würde man doch ſehr irren, wenn man glauben wollte, mit der geſchichtlichen Exiſtenz eines urbildlichen Erlöſers falle auch die Wahrheit und Wirklichkeit der urbildlichen oder abſoluten Idee hinweg. Es bleibt auch ſo vollkommen wahr, was Schleiermacher im Gegenſatz gegen die empiriſche Auffaſſungsweiſe erinnert, daß wir uns mit dem Selbſtbewußtſeyn wachſender Vollkommenheit nicht begnügen können, weil es ebenſo

sehr dem Bewußtseyn der Sünde, als dem der Gnade angehörig, das eigenthümlich Christliche nicht in sich schließen kann. Das christliche Bewußtseyn kann demnach überhaupt nicht blos bei einem relativen Begriff stehen bleiben, sondern sich nur auf den absoluten erheben, oder es gehört zu ihm wesentlich die allen Christen gemeinsame Ueberzeugung, daß dem menschlichen Geschlecht keine vollkommnere Gestaltung des Gottesbewußtseyns bevorstehe, sondern jede neue nur ein Rückschritt wäre, und jeder gegebene Zustand des christlichen Gesammtlebens immer nur Annäherung zu dem bleiben kann, was schon als Höchstes im christlichen Bewußtseyn selbst gesetzt ist. Worin besteht nun aber dieses Höchste des christlichen Bewußtseyns, wenn die geschichtliche Existenz eines urbildlichen Erlösers nicht die nothwendige Voraussetzung desselben seyn soll? Dasselbe Princip, das die urbildliche Würde des historischen Christus der Schleiermacher'schen Christologie zufolge constituirt, wird als ein Princip des religiösen Bewußtseyns aufgefaßt, das zuerst in Christus und durch seine Person in der Menschheit zum Bewußtseyn gekommen ist, und der Unterschied der einen Ansicht von der andern besteht daher darin, daß der eigenthümliche Vorzug, welchen der historische Christus nach Schleiermacher auf eine für alle andern ausschließende Weise gehabt hat, als das Gemeinsame betrachtet wird, das an sich zum Wesen der Menschheit überhaupt gehört. Wenn daher nach Schleiermacher das, was den Erlöser von allen andern Menschen unterscheidet, die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseyns ist, welche ein eigenthümliches Seyn Gottes in ihm war, so müssen wir dagegen vielmehr sagen, dieses Seyn Gottes in ihm sey durch ihn und an ihm als das Seyn Gottes in der Menschheit, als die wesentliche Einheit Gottes und des Menschen, als die Idee des Gottmenschen, in der Menschheit zum Bewußtseyn gekommen, und das constitutive Princip eines neuen geistigen Lebens geworden. In diesem Princip liegt demnach auch die objektive Realität

der Erlöſung und Verſöhnung. Der allgemeinſte und weſentlichſte Begriff der Erlöſung und Verſöhnung iſt das Einswerden des Menſchen mit Gott. Die nothwendige objektive Vorausſetzung aber, unter welcher allein der Einzelne mit Gott geeinigt, oder erlöst und verſöhnt werden kann, iſt die Wahrheit, daß der Menſch an ſich mit Gott Eins iſt. Dieſes Princip iſt allein das eigenthümlich chriſtliche, wenn als das wahrhaft chriſtliche Princip des religiöſen Bewußtſeyns und Lebens nur dasjenige gelten kann, welchem ſich jedes andere als ein blos relatives unterordnen muß. Solange daher das Weſen der Erlöſung und Verſöhnung nicht durch dieſen Begriff beſtimmt iſt, kann es auch keine dem chriſtlichen Bewußtſeyn genügende Erlöſungs- und Verſöhnungstheorie geben, wie am deutlichſten aus der Vergleichung der Kantſchen Verſöhnungstheorie erhellt, welche die Verſöhnung nur auf dem Wege einer unendlichen Annäherung an ein ebendeßwegen immer nur in der bloßen Vorſtellung exiſtirendes Ideal zu Stande kommen läßt, alſo nie wahrhaft und wirklich zu Stande bringt, da ſie aus der Idealität des Sollens nie zur Realität des Seyns kommen kann. Dieſe objektive Realität iſt dagegen hier in der nicht blos als Ideal dem Subjekt vorſchwebenden, ſondern an ſich ſeyenden Einheit des Göttlichen und Menſchlichen gegeben, ſofern dieſelbe die objektive Vorausſetzung iſt, unter welcher allein in dem Einzelnen die Erlöſung und Verſöhnung ſubjektiv realiſirt werden kann. Wenn nun der entſchiedene Fortſchritt, welcher für die Entwicklung des chriſtlichen Dogma's in der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre geſchehen iſt, in nichts anderem ſoſehr gefunden werden muß, als darin, daß der abſolute Charakter des Chriſtenthums von Schleiermacher auf eine, ſowohl dem chriſtlichen Bewußtſeyn, als der Idee der Wiſſenſchaft in weit höherem Grade, als zuvor, entſprechende Weiſe beſtimmt worden iſt, ſo gilt dieß ganz beſonders auch in Beziehung auf die Lehre von der Verſöhnung, wenn auch der von Schleier-

macher aufgestellte Begriff der Lebensgemeinschaft mit Christus auf Voraussetzungen beruht, welche sich wissenschaftlich nicht rechtfertigen lassen. Wie dieser Fortschritt besonders der auf Kant'sche Principien sich stützenden, das eigenthümliche Wesen des Christenthums mehr oder minder verkennenden Theologie gegenüber sich klar herausstellt, so zeigt sich ein gleicher Fortschritt von einer andern Seite. So stark und wohlbegründet das Selbstbewußtseyn war, mit welchem die Kant'schen Theologen von den Principien der praktischen Vernunft ausgingen, und so wenig sich läugnen läßt, daß die ganze Behandlung des christlichen Dogma's dadurch eine weit objektivere Haltung erhielt, als ihr das unwissenschaftliche Verfahren der früheren Periode geben konnte, so kann doch der Versuch, den ganzen Inhalt des Christenthums auf die Grundsätze und Formeln der Kant'schen Philosophie zurückzuführen, in demselben Verhältniß, in welchem dieß dem christlichen Bewußtseyn widerstreitet, nur als eine subjektive Ansicht und Willkür erscheinen. Mit dem Charakter der Subjektivität tritt zwar auch die Schleiermacher'sche Glaubenslehre wie kaum eine andere auf, wenn sie von keiner andern Quelle der christlichen Wahrheit wissen will, als dem unmittelbaren christlichen Gefühl, aber dieser subjektive Standpunkt hat einen sehr objektiven Hintergrund in der Voraussetzung, daß das christliche Gefühl, wie es in dem Einzelnen sich ausspricht, nur der Reflex der Eindrücke ist, welche der Einzelne aus den Erfahrungen des in der christlichen Gemeinschaft in ihm geweckten geistigen Lebens in sich aufnimmt. Wie Christus nur durch die Vermittlung der Gemeinde wirkt, so ist für den Einzelnen alles, was zum Inhalt seines religiösen Bewußtseyns gehört, durch die Gemeinschaft, deren Glied er ist, vermittelt. In ihr liegt das Princip aller objektiven Wahrheit und subjektiven Gewißheit, und nur hieraus ist es daher auch zu erklären, daß Schleiermacher alle christliche Wahrheit als eine schlechthin historisch gegebene betrachtet,

und die Philoſophie vom Glauben aufs ſtrengſte geſchieden wiſſen will. Auch Kant konnte, wenn er ſeinen philoſophiſchen Standpunkt mit dem Chriſtenthum in Uebereinſtimmung bringen wollte, die ganze Geſchichte des Chriſtenthums nur als die objektive Vermittlung betrachten, durch welche der reine Vernunftglaube allmälig zu ſeiner Reinheit hindurchdringen ſollte. Je negativer aber der Kant'ſche Vernunftglaube zum Inhalt der chriſtlichen Offenbarung ſich verhält, deſto mehr konnte Kant in dem ganzen Verlauf der chriſtlichen Kirche nur eine Verunreinigung der reinen Vernunft-Ideen erblicken, einen ſtatutariſchen Kirchenglauben, welcher nur unter den größten Verirrungen dem reinen Vernunftglauben als Vehikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung der Menſchen zur Beförderung des letztern dienen konnte. Je mächtiger und überwiegender aber auf dieſe Weiſe die Objektivität der Geſchichte demjenigen gegenüberſteht, was von einem Standpunkt aus, wie der Kant'ſche iſt, als reine Vernunftwahrheit gelten ſoll, deſto ſubjektiver erſcheint dieſer Standpunkt ſelbſt. Es verhält ſich dieſer Standpunkt im Ganzen ebenſo negirend und proteſtirend zur Geſchichte, wie die Anſicht derer, die aus einem höchſt einſeitigen Reformations-Intereſſe in dem ganzen Entwicklungsgange des Chriſtenthums nichts anders ſehen wollen, als eine immer größere Entſtellung und Verkehrung der Grundſätze, die ihnen als das wahre Weſen des Proteſtantismus gelten. Den geraden Gegenſatz zu einer ſolchen Anſicht, welche die Objektivität der Geſchichte mit der Macht des ſubjektiven Bewußtſeyns beherrſchen und ſich unterwerfen will, bildet die Schleiermacher'ſche Glaubenslehre, ſofern ſie von ihrem Standpunkt aus die chriſtliche Gemeinſchaft als das Reich des, als Gemeingeiſt die Glaubigen beſeelenden, heiligen Geiſtes betrachtet, und daher auch in der ganzen Geſchichte des Chriſtenthums, ungeachtet aller Einſeitigkeiten und Verirrungen, die überall überwiegende, durch alles hindurchdringende Wirkſamkeit des eigenthümlichen Princips des Chriſten-

thums erkennen muß. Nur unter dieser Voraussetzung kann ihr die christliche Gemeinschaft sosehr als die Quelle aller christlichen Wahrheit und des christlichen Heils gelten, daß sich der Einzelne nur receptiv verhalten darf, um von der erlösenden und versöhnenden Thätigkeit des durch die Vermittlung seiner Gemeinde auf den Einzelnen einwirkenden Christus angezogen, oder in seine Lebensgemeinschaft aufgenommen zu werden. Können wir den Kant'schen Standpunkt einen einseitig protestantischen, dem Princip der Subjektivität einen zu freien Spielraum gewährenden nennen, so fällt dagegen nicht minder klar in die Augen, wie sehr sich die Schleiermacher'sche Glaubenslehre auf die Seite der katholischen Kirche stellt. Hier wie dort wird ja die persönliche Wirksamkeit des Erlösers soviel möglich zurückgestellt, und es ist statt derselben vielmehr die kirchliche Gemeinschaft, in welcher dem Einzelnen alles gegeben ist, wodurch für ihn sein religiöses Leben vermittelt werden soll. Ja, wir müssen sogar sagen, daß der Begriff der religiösen Gemeinschaft in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre reiner in sich abgeschlossen ist, als in dem System der katholischen Kirche. Es darf hier nicht übersehen werden, daß der eigentliche Mittelpunkt der Schleiermacherschen Glaubenslehre in letzter Beziehung immer wieder das subjektive Bewußtseyn, oder das unmittelbare christliche Gefühl ist. Indem sie hier ihren Standpunkt nimmt, um sich von demselben aus den Inhalt des christlichen Glaubens und Lebens zum Bewußtseyn zu bringen, geht sie aus der Sphäre des subjektiven Bewußtseyns immer nur soweit heraus, als nöthig ist, um die Erfahrungen des innern Lebens, als Wirkungen einer außerhalb des unmittelbaren Selbstbewußtseyns liegenden Ursache, aus einem zu ihrer Erklärung hinreichenden Princip abzuleiten. Dieses Princip liegt in der religiösen Gemeinschaft, von welcher der Einzelne, als Glied derselben, abhängig ist. Es ist der, als Gemeingeist das Gesammtbewußtseyn der Glaubigen bildende, heilige Geist. Da aber

Schleiermacher dieſen Geiſt nur in ſeinem Verhältniß zu der Gemeinſchaft, in welcher er wirkt, betrachtet, und jede objektive Beziehung auf ein immanentes Trinitäts-Verhältniß läugnet, ſo drückt ſich hierin der zwiſchen Subjektivität und Objektivität ſchwebende Charakter der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre ſehr klar aus. Wie Chriſtus das Seyn Gottes in einem menſchlichen Individuum iſt, ſo iſt der heilige Geiſt die Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur in der Form des das Geſammtleben der Glaubigen beſeelenden Gemeingeiſtes, aber je treffender dieſe Formel den heiligen Geiſt als das der Menſchheit eingepflanzte, und in ihr in immer weiterem Kreiſe wirkende abſolute Princip bezeichnet, deſto auffallender wird nur, wie Schleiermacher die Schranken der religiöſen Gemeinſchaft, deren Gemeingeiſt der heilige Geiſt iſt, nicht überſchritt, und ihn als eine objektive Beſtimmung des in ihm, wie in dem Sohne, ſich mit ſich vermittelnden göttlichen Weſens ſelbſt auffaßte. Daher iſt nun eben hier der Punkt, auf welchem die Schleiermacher'ſche Lehre von der Erlöſung und Verſöhnung, ſo ſehr ſie den abſoluten Begriff derſelben erfaßt zu haben ſcheint, doch wieder in einem Mißverhältniß zu demſelben ſich darſtellt, und ſogar nahe daran iſt, auf den Kant'ſchen Standpunkt zurückzufallen. Iſt das Weſen der Erlöſung und Verſöhnung, dem abſoluten Standpunkte des Chriſtenthums gemäß, als die Mittheilung der unſündlichen Vollkommenheit und ungetrübten Seligkeit Chriſti, als die Aufnahme in ſeine Lebensgemeinſchaft, ſomit auch in die Gemeinſchaft des Seyns Gottes in ihm, mit Einem Worte, als die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen beſtimmt, wird nicht der reale Begriff dieſer Einheit dadurch wieder aufgehoben, daß dem Erlöſer und dem Geiſt, durch welche ſie vermittelt werden ſoll, das Weſen Gottes ein fremdes iſt, daß ſie ſelbſt nicht an ſich mit ihm Eins ſind, ſondern ihm nur in einem äußern, nicht näher beſtimmbaren Verhältniß gegenüberſtehen? Bleibt nicht auch ſo die-

ſelbe unausfüllbare Kluft zwiſchen Gott und dem Menſchen befeſtigt, durch welche die Kant'ſche Lehre in ihrem, in ſtets unerreichbarer Ferne über dem Menſchen ſtehenden, Sittengeſetz den Menſchen von Gott trennt? Hieraus ergibt ſich uns nun erſt der eigenthümliche Charakter der Schleiermacher'ſchen Verſöhnungstheorie. Sie geht zwar über die Kant'ſche Sphäre der Subjektivität hinaus, in welcher das ganze Moment der Verſöhnung nur in das Subjekt fällt, das Subjekt ſelbſt in der Unendlichkeit ſeines ſittlichen Strebens die Idee der Verſöhnung realiſirt, aber ebendarum nur in unendlicher Annäherung, allein die Objektivität, zu welcher ſie ſich wendet, iſt nur die Objektivität der Geſchichte, oder der geſchichtlich gegebenen religiöſen Gemeinſchaft, die dem Einzelnen als die ihn beſtimmende objektive Macht gegenüber ſteht. Wie die Sünde die Geſammtthat, das Uebel die Geſammtſchuld des Geſchlechts iſt, ſo iſt auch die Erlöſung und Verſöhnung das gemeinſame Werk des Geſchlechts, und wenn auch das Geſchlecht, ſoweit es das Bewußtſeyn der Erlöſung und Verſöhnung in ſich trägt, oder vom heiligen Geiſt, als ſeinem Gemeingeiſt, beſeelt und regiert iſt, nur der Durchgangspunkt für die in ihrem höchſten Princip von Gott ausgehende erlöſende und verſöhnende Thätigkeit ſeyn ſoll, ſo iſt doch eben dieß, wiefern es als ein bloßes Durchgangsmoment anzuſehen iſt, das ſchlechthin Unbekannte, und die höchſte göttliche Urſächlichkeit, auf welche das Subjekt zurückgehen muß, um für ſein Abhängigkeitsgefühl einen abſoluten Anknüpfungspunkt zu haben, verhält ſich zu dem Geſammtleben, durch welches für den Einzelnen alles vermittelt wird, auf dieſelbe Weiſe, wie das Kant'ſche Ding an ſich zu der Welt der Erſcheinung und Erfahrung. So iſt der Dualismus, in deſſen Gegenſätzen der Natur der Sache nach die Idee der Verſöhnung nie zu ihrer wahren Realität kommen kann, auch in der Schleiermacherſchen Glaubenslehre, ſo ſehr ſie alle die Einheit Gottes und des Menſchen hemmenden Schranken mit aller

Macht zu durchbrechen ſtrebt, noch nicht völlig überwunden [1]).

---

1) Die zwiſchen Subjektivität und Objektivität ſchwebende Haltung der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre fällt noch mehr in die Augen, wenn wir andere Schriften Schleiermachers vergleichen, in welchen die verſchiedenen Standpunkte, die in der Glaubenslehre ſo viel möglich zur Einheit verbunden ſind, noch mehr in ihrer natürlichen Einſeitigkeit hervortreten. In der zuerſt im J. 1805. erſchienenen Weihnachtsfeier hat ſich Schleiermacher über die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, oder wie er es hier nennt, die Einerleiheit des Seyns und Werdens, und inſofern auch über die Erlöſung und Verſöhnung auf folgende Weiſe ausgeſprochen (zweite Ausg. Berl. 1826. S. 139. f.): „Der Einzelne iſt das Werden allein, und iſt, ſich anſchließend an die manchfaltigen Bildungen der Erde, im Abfall und Verderben, welches iſt die Zwietracht und die Verwirrung, und er findet ſeine Erlöſung nur in dem Menſchen an ſich (in welchem ewig die Einerleiheit iſt, des Werdens und des Seyns, und das Wiſſen, der Gedanke dieſer Einerleiheit). Darin nämlich iſt die Erlöſung, daß eben jene Einerleiheit ewigen Seyns und Werdens des Geiſtes, wie er ſich auf dieſem Weltkörper offenbaren kann, in jedem ſelbſt aufgeht, ſo daß jeder alles Werden und auch ſich ſelbſt nur in dem ewigen Seyn betrachtet, und liebt, und inſofern er als ein Werden erſcheint, auch nichts anders ſeyn will, als ein Gedanke des ewigen Seyns, noch in einem andern ewigen Seyn will gegründet ſeyn, als in dem, welches einerlei iſt mit dem immer wechſelnden und wiederkehrenden Werden. Darum findet ſich zwar in der Menſchheit jene Einerleiheit des Seyns und Werdens, weil ſie ewig als der Menſch an ſich iſt und wird; im Einzelnen aber muß ſie, wie ſie in ihm iſt, auch werden, als ſein Gedanke, und als der Gedanke eines gemeinſchaftlichen Thuns und Lebens.“ Hier vernimmt man noch die Sprache des Fichte'ſchen Idealismus, der ganze Standpunkt iſt der der Subjektivität, und Seyn und Wer-

Im Uebrigen behandelt die Schleiermacher'sche Glaubenslehre, gemäß ihrem an das kirchliche System sich anschließen-

---

den, der Mensch an sich und der Einzelne, sind nichts anders, als das absolute, und das empirische Ich, als Unterschied und Einheit. Doch ist schon hier von Bedeutung, daß die Einerleiheit des Seyns und Werdens auch in der Menschheit im Ganzen, als der werdende Mensch an sich angeschaut wird. Vergleichen wir die Reden über die Religion, so erscheint hier zwar die Religion in der Form der Gemeinschaft, aber der Grundzug eines wahrhaft religiösen Vereins wird nur in die völlig freie geistige Thätigkeit aller Mitglieder desselben in der Gründung sowohl, als in der Theilnahme an dem Vereine gesetzt, ohne daß die der Glaubenslehre so wichtige Grundbestimmung, daß die Gemeinschaft wesentlich bedingt sey durch einen bestimmten Anfangspunkt in der Geschichte, hervorgehoben wird. Als die Grundanschauung des Christenthums wird das allgemeine Entgegenstreben alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen aufgestellt, oder die Beziehung alles Endlichen auf das Universum, aber es ist dieß nur der Begriff der vollendeten oder absoluten Religion, und von dem wahrhaft Eigenthümlichen des Christenthums, von einer bestimmten historischen Beziehung auf die Person Christi, ist hier nirgends die Rede (Reden über die Rel. Erste Ausg. 1806. II. Rede). Ja, wenn Schleiermacher das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft gegen Gott und die Vermittlung mit ihm, als die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Seiten jener Anschauung nachweist, und ebendeßwegen eine ewig unbefriedigte Sehnsucht und eine heilige Wehmuth, als das Grundgefühl des Christenthums bezeichnet, so steht dieß sogar in direktem Widerspruch mit der Glaubenslehre, welche eine nur als Hoffnung aufgestellte, nicht als Genuß und Besitz gegebene Versöhnung für das nicht eigenthümlich Christliche erklärt (Th. 2. S. 116.). Vergleicht man diese Auffassungsweisen, welche zwar verschieden, aber sich doch auch nahe genug verwandt sind, um in einander überzugehen, so kann man sich um so weniger

den Charakter, die Lehre vom Tode Jesu nach der hergebrachten Lehrform des hohenpriesterlichen Amts Christi, wie es seine vollkommene Gesetzeserfüllung, oder seinen thätigen Gehorsam, und seinen versöhnenden Tod, oder seinen leidenden Gehorsam, nebst der Vertretung der Glaubigen bei dem Vater, in sich schließt. Das Wesentliche in dem hohenpriesterlichen Werth des thätigen Gehorsams Christi besteht darin, daß sein Thun allein dem göttlichen Willen vollkommen entspricht, und die Herrschaft des Gottesbewußtseyns in der menschlichen Natur rein und ganz ausdrückt. Dieß ist der Grund unsers Verhältnisses zu ihm, sofern abgesehen von der Verbindung mit Christus weder ein einzelner Mensch noch irgend ein bestimmter Theil des Gesammtlebens der Menschen vor Gott gerecht ist. So schließt der Schleiermacher'sche Begriff der Lebensgemeinschaft von selbst den auf christlichem Boden nicht anzufechtenden Satz in sich, daß Christi Gehorsam unsere Gerechtigkeit ist, oder seine Gerechtigkeit uns zugerechnet wird. Dagegen verwirft Schleiermacher die Formel, daß Christus das göttliche Gesetz erfüllt habe, da das Gesetz allemal einen Unterschied und Zwiespalt zwischen einem gebietenden höhern und einem unvollkommenen untergeordneten Willen bezeichne. Nur den göttlichen Willen also habe Christus erfüllt, aber auch diesen nicht an unserer Stelle oder zu unserm Beßten, sofern auch Christus, da nur das Vollkommene vor Gott bestehen könne, nichts gleichsam zur Vertheilung an andere übrig ha-

---

wundern, wie das eigenthümlich Christliche in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre doch immer nur als etwas äusserlich aufgetragenes erscheint, dessen loser Zusammenhang mit dem eigentlichen Grundelement des Ganzen, so künstlich auch die verknüpfenden Fäden verschlungen sind, doch keinem tiefer Blickenden entgehen kann. Vergl. H. Schmid, über Schleiermacher's Glaubenslehre, mit Beziehung auf die Reden über die Religion. Leipz. 1835. S. 20. f.

be, und sein Gesammtgehorsam, nur sofern durch ihn unsere Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit ihm bewirkt werde, zu unserm Besten gereiche. Ebenso haben, was den leidenden Gehorsam Christi betrifft, die Ausdrücke, daß Christus durch seine freie Hingebung im Leiden und Tod der göttlichen Gerechtigkeit, als welche den Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel geordnet habe, genug gethan, und uns dadurch von der Strafe der Sünde befreit habe, nach Schleiermacher einen leicht verständlichen und leicht zu vertheidigenden Sinn, wenn man sie davon verstehe, daß Christus, um uns in die Gemeinschaft seines Lebens aufzunehmen, erst in unsere Gemeinschaft eintreten mußte, und die höchste Steigerung seines Mitgefühls mit menschlicher Schuld und Strafwürdigkeit die unmittelbare Begeisterung zu dem höchsten Moment in dem Erlösungsgeschäft war, woraus der Sieg über die Sünde hervorging, und mit der Sünde auch ihr Zusammenhang mit dem Uebel überwunden wurde. Wie der thätige Gehorsam Christi seinen hohenpriesterlichen Werth darin habe, daß Gott uns in Christo als Genossen seines Gehorsams sehe, so bestehe der hohenpriesterliche Werth seines leidenden Gehorsams darin, daß wir Gott in Christo sehen, und Christum nach seiner sich selbst schlechthin verläugnenden Liebe, als den unmittelbarsten Theilhaber der ewigen Liebe, die ihn gesendet und ausgerüstet habe. Gegen die Theorie aber, welcher zufolge Gott für den Erlöser sein Leiden als Strafe geordnet, und der Erlöser selbst den göttlichen Zorn über die Sünde, als ihn treffend und auf ihm ruhend, empfunden haben soll, werden die zwei wichtigen Einwendungen erhoben, daß sie auf der einen Seite alle menschliche Wahrheit in dem menschlichen Bewußtseyn Christi aufhebe, wenn er, was der Natur der Sache nach nur Mitgefühl in ihm seyn konnte, als sein persönliches Selbstbewußtseyn gehabt haben soll [1]), auf der an-

1) Sie würde also auf Dokетismus führen, eine andere Frage

dern Seite aber auf der Voraussetzung von einer absoluten Nothwendigkeit göttlicher Strafen, auch ohne Rücksicht auf ihren Naturzusammenhang mit dem Bösen, beruhe, welche von der Vorstellung einer von den rohesten menschlichen Zuständen auf Gott übertragenen Gerechtigkeit nicht zu trennen sey. Wenn jedoch von einer stellvertretenden Genugthuung in diesem Sinne nicht die Rede seyn könne, so könne man dagegen den Ausdruck umkehrend Christum unsern genugthuenden Stellvertreter nennen, sofern er einerseits, vermöge seiner urbildlichen Würde, in seiner erlösenden Thätigkeit die Vollendung der menschlichen Natur so darstelle, daß vermöge unsers Einsgewordenseyns mit ihm Gott die Gesammtheit der Glaubigen nur in ihm sehe und würdige, anderntheils sein Mitgefühl mit der Sünde, das stark genug war, um die zur Aufnahme aller Menschen in seine Lebensgemeinschaft hinreichende, in seinem Tode in der absoluten Kraft der freien Hingebung sich darstellende, erlösende Thätigkeit hervorzubringen, immer noch unserm unvollkommenen Bewußtseyn der Sünde zur Ergänzung und Vervollständigung diene. Mußte die alte Satisfactionstheorie, ihrem Begriffe der Strafe zufolge, das Hauptmoment auf den leidenden Gehorsam legen (zu welchem ja der Thätige erst als Ergänzung hinzukam), so kann dagegen eine Theorie, wie die Schleiermacher'sche, das Leiden nur als eine um so intensivere Thätigkeit auffassen, und in dem Mitgefühl, in das sie das Wesen des leidenden Gehorsams setzt, nur den Impuls zur höchsten That des thätigen Gehorsams sehen.

Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre hat sich, was un-

---

aber ist, ob nicht die Schleiermacher'sche Theorie von der Person Christi selbst, ebenso gut als die orthodoxe, die Wahrheit des menschlichen Bewußtseyns in Christus aufhebt, und auf einen Doketismus führt, mit welchem kein wahres Mitgefühl vereinbar ist.

ſtreitig als ihre größte Eigenthümlichkeit zu betrachten iſt, die große Aufgabe geſetzt, auf der einen Seite das Abſolute des Chriſtenthums in ſeinem reinſten Sinne aufzufaſſen, und auf ſeinen entſprechendſten Ausdruck zu bringen, auf der andern aber dieſes Abſolute nicht in abſoluter Uebernatürlichkeit dem Menſchen gegenüberſtellen, ſondern es in ſeiner Uebernatürlichkeit zugleich unter den Geſichtspunkt einer natürlichen Entwicklung und Vermittlung, einer über die Sphäre der menſchlichen Natur nicht abſolut hinausliegenden Cauſalität, zu ſtellen. Hieraus iſt es daher zu erklären, warum ſie das größte Gewicht auf die urbildliche Würde des Erlöſers legt, und dieſelbe durch keinen andern Begriff beſtimmen zu können glaubt, als den höchſten, welchen es für das menſchliche Bewußtſeyn gibt, denſelben, welchen ebendeßwegen das Chriſtenthum, als die abſolute Religion, ſtets als ſeinen eigenthümlichſten feſtgehalten hat, das Seyn Gottes in einem der Menſchheit angehörenden Individuum, oder die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, während zugleich ihr Hauptbeſtreben dahin geht, dieſen Begriff auf einen Ausdruck zu bringen, welcher es von ſelbſt begreiflich macht, wie dieſe urbildliche Würde Chriſti, oder die abſolute Kräftigkeit des Gottesbewußtſeyns, die das Seyn Gottes in ihm war, als eine Form und Beſtimmtheit des Gottesbewußtſeyns, auf einer Linie mit demjenigen liegt, was als eine allen Menſchen gemeinſame Anlage, und als eine weſentliche Eigenſchaft der für das Göttliche empfänglichen menſchlichen Natur gedacht werden muß. Man hat dieß auch die ſowohl ſpecifiſche, als graduelle Dignität des Stifters der chriſtlichen Religion genannt [1]). Aus dieſem doppelten Geſichtspunkt muß daher auch die Lehre von der Verſöhnung betrachtet werden, welche in der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre, der Natur der Sache nach, in dem

1) Schweizer, über die Dignität des Religionsſtifters, Theolog. Stud. und Krit. 1834. 3s H. S. 521. Vgl. oben S. 621.

engſten und unmittelbarſten Zuſammenhang mit der Lehre von der Perſon Chriſti ſteht. Als Aufnahme in die Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus, als Mittheilung ſeiner unſündlichen Vollkommenheit und ungetrübten Seligkeit, iſt die Verſöhnung des Menſchen mit Gott Theilnahme an der abſoluten Würde Chriſti, welche, ihrer objektiven Seite nach betrachtet, als das dem Einzelnen zunächſt noch in ſeiner Objektivität gegenüberſtehende Verdienſt des Erlöſers, das durch ihn der Menſchheit mitgetheilte Bewußtſeyn der an ſich ſeyenden Einheit des Göttlichen und Menſchlichen iſt. Das Aufgehen dieſes Bewußtſeyns in der Menſchheit kann, wie der Eintritt des Erlöſers in die Menſchheit ſelbſt, nur als etwas übernatürliches betrachtet werden, worin ſich das Chriſtenthum in ſeiner ſpecifiſchen Dignität, als die abſolute Religion, beurkundet, die natürliche Seite aber, die hier ein ebenſo weſentlicher Theil der Betrachtung iſt, als bei der Perſon Chriſti, beſteht darin, daß dieſes Bewußtſeyn der Einheit des Menſchen mit Gott dem Einzelnen nicht durch eine unmittelbare perſönliche Einwirkung des Erlöſers zu Theil wird, ſondern durch eine natürliche Vermittlung, die Vermittlung des von Chriſtus geſtifteten Gemeinweſens, d. h. auf einem Wege, welcher nur unter der Vorausſetzung als ein natürlicher anzuſehen iſt, daß in das gemeinſame Bewußtſeyn der Menſchen nichts übergehen kann, was nicht im Weſen der menſchlichen Natur ſelbſt begründet iſt. Hieraus erhellt nun aber auch, daß jede Auffaſſung der Schleiermacher'ſchen Lehre eine einſeitige werden muß, welche nur eine dieſer beiden weſentlich zuſammen gehörenden Seiten feſthält. Allein eben dieß ſcheint ſowohl von den Freunden als Gegnern der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre nicht immer genug beachtet worden zu ſeyn. Während die Freunde derſelben die mit der kirchlichen Lehre zuſammenſtimmenden Schleiermacher'ſchen Formeln und Beſtimmungen des Dogma's ſich aneigneten, überſahen ſie nicht ſelten, daß der Sinn und Charakter derſelben nur durch den

Zusammenhang des ganzen Systems bestimmt wird. Die Gegner richteten ihre Angriffe vor allem auf diejenige Seite des Systems, auf welcher Schleiermacher das Uebernatürliche des Christenthums seiner starren Aeusserlichkeit zu entheben, und unter einer allgemeinen Denkform dem Bewußtseyn näher zu bringen suchte, ohne zu bedenken, ob sie die Schwierigkeiten, welchen Schleiermacher begegnen wollte, auf eine befriedigendere Weise zu heben wissen. An die Schleiermacher'sche Glaubenslehre schließt sich unstreitig Nitzsch's System der christlichen Lehre näher an, und Sätze, wie folgende: Das Vorbild als solches sey dem Sünder ein fremdes, soll es ganz für uns und nicht ebenso sehr wider uns seyn, so müssen wir es als ein uns geschenktes Gemeinleben, als einen Anfang unsers neuen Daseyns, als eine Bürgschaft unserer Begnadigung dergestalt erkennen, daß seine Unerreichbarkeit uns nur noch mehr in seine Gemeinschaft hineinziehe, die erlösungsbedürftige Welt bedürfe der Gemeinschaft eines Mittlers, der in der unveränderlich heiligen Liebe seines Mittheilungsbestrebens den Tod von der Sünde ihres Unglaubens empfange, um in der Herrlichkeit seiner Todesüberwindung ihr das Leben zu geben, durch seinen Tod werde sein Leben ein zur Heiligung der Gemeinde vollkommenes Gemeinleben u. s. w., können wohl nur im Schleiermacher'schen Sinn genommen werden. Wenn dagegen, abgesehen davon, daß der Begriff der Lebensgemeinschaft nicht näher bestimmt wird, das Hauptmoment auf den Begriff der Versöhnung gelegt, für diesen Zweck sogar zwischen Versöhnung und Versühnung unterschieden und behauptet wird, die Schrift lehre nicht blos eine Versöhnung der Welt (**reconciliatio**), sondern auch Versühnung der Sünde der ganzen Welt (**expiatio**), sie beziehe Gottes That und Willen auch unmittelbar auf das Leiden und den Tod Jesu, der Missethäters-Tod des Erlösers entspreche dem stellvertretenden Leiden des Messias (Es. 53.), dem erforderten einmaligen und vollkommenen Sühnopfer, kraft dessen erst ein göttlich Volk

wahrhaft gottesdienſtlich und zugangsfähig habe werden können u. ſ. w., ſo verräth ſich hierin ſogar die der Schleiermacher'ſchen entgegengeſetzte Tendenz, ſtatt das Negative der Aufhebung der Schuld in dem Poſitiven der Ertheilung der Lebensgemeinſchaft zu begreifen, vielmehr das Erſtere dem Letzteren voranzuſtellen, und ebendeßwegen auch dem leidenden Gehorſam, welcher bei Schleiermacher nur die Krone des thätigen iſt, eine ſpecielle Beſtimmung in dem Zwecke der Verſühnung zu geben. Iſt aber dieß die Hauptidee, ſo erwartet man mit Recht eine nähere Nachweiſung dieſes Zuſammenhangs, da es keineswegs für ſich klar iſt, wie der Satz: daß Chriſtus vermöge eines ſtellvertretenden, und in der Stellvertretung genugthuenden Gehorſams und Leidens unſere Gerechtigkeit, oder unſere Rechtfertigung iſt, zwar aus dem Begriffe der Verſühnung im engern Sinn abgeleitet, gleichwohl aber als der einzige Grund des Leidens Jeſu nur die göttliche Liebe angeſehen werden ſoll [1]). Der Zuſammenhang aller dieſer Begriffe erſcheint als ein blos äußerlicher, der innern Vermittlung noch ermangelnder, wenn man nicht etwa dieſelbe zuletzt doch nur in der kirchlichen Lehre ſuchen ſoll. Unter den Gegnern der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre verdient hier vor andern der auch in der Lehre von der Verſöhnung eine durchaus polemiſche Stellung gegen ſie einnehmende Steudel [2])

---

1) Nitzſch a. a. O. Dritte verb und verm. Aufl. Bonn 1837. S. 238—248. Es wollte mir nicht recht gelingen, der Nitzſchſchen Lehre eine befriedigendere Seite abzugewinnen. Wie ſehr Nitzſch ſelbſt gerade in dieſem Lehrſtück nach einer klareren Faſſung gerungen hat, zeigt am beſten die Vergleichung der verſchiedenen Ausgaben des Nitzſch'ſchen Lehrbuchs. In der Nitzſch'ſchen Lehre vom Sohn Gottes waltet noch zuſehr der altteſtamentliche Meſſiasbegriff vor, als daß nicht auch die Lehre von der Verſöhnung ſich zu einſeitig an Eſ. 52. und 53. hätte anſchließen müſſen.

2) Die Glaubenslehre der evangel. proteſt. Kirche, nach ihrer

genannt zu werden. Einwendungen, wie folgende, daß das Schleiermacher'sche Gottesbewußtseyn den biblischen Begriff der Gottseligkeit nicht erschöpfe, daß die vorausgesetzte Vermittlung der Gemeinschaft Christi durch die Gemeinde den biblischen Standpunkt verrücke, mit dem von Schleiermacher selbst angegebenen Unterschied der evangelischen und katholischen Kirche streite, und den historischen Christus in eine bloße Idee umschlagen lasse, daß die Ansicht von dem glaubigen Anschließen des Einzelnen an den persönlichen Christus nur bei dem Streben, Natur, als analog den Gesetzen der organischen Natur, auch im Reiche des Geistes zu haben, als eine magische und separatistische erscheine, hingegen als naturgemäß, wo die selbstständige Natur des Geistes, und die freie aber nicht trügende Natur der Liebe, als der einigenden, nicht mißkannt werde [1]), sind nur um so bezeichnender, je besser sie einerseits den Hauptpunkt treffen, und je entschiedener sie andererseits auf einen völlig divergirenden Standpunkt hinweisen, den der göttlichen Willkür. Ist auch die Natur des Geistes, wie ja das Denken selbst seiner Natur nach nichts anders ist, nur Zusammenhang und Vermittlung, so kann die freie Liebe, wenn durch ihren Begriff die Einwendungen der denkenden, auf die Ermittlung eines natürlichen Zusammenhangs gerichteten, Vernunft niedergeschlagen werden sollen, nur die Willkür seyn. Und doch kann auch die Steudel'sche Glaubenslehre sich nicht entschlagen, ein Element in sich aufzunehmen, in welchem sich der Einfluß der Schleiermacher'schen nicht wohl verkennen läßt. Als das Wesentliche der Lehre von der Versühnung setzt Steudel, daß Gott der ihm durch Sünde entfremdeten, und eben damit unseligen Menschheit nach seiner heiligen Liebe zu Hülfe kam, indem er den unter jeder

---

guten Begründung, mit Rücksicht auf das Bedürfniß der Zeit dargestellt von D. J. Chr. F. Steudel. Tüb. 1834.

1) A. a. O. S. 284.

ſchwerſten Prüfung als ſündlos Bewährten zur Aneignung im Glauben der Menſchen darbot, um theils die Bürgſchaft des ihnen zugewandten väterlichen Wohlgefallens, theils den Keim zur Pflanzung des göttlichen Lebens in ſich ihnen werden zu laſſen [1]). Was iſt nun aber unter dieſem den Menſchen eingepflanzten Keim zu verſtehen? Doch wohl nur ein Princip, das den Namen eines Princips nicht verdienen würde, wenn es ſich nicht dadurch wirkſam erwieſe, daß es das religiöſe Bewußtſeyn auf eigenthümliche Weiſe beſtimmt, und durch dieſes gemeinſame Bewußtſeyn auch ein Gemeinleben bildet. Wo aber ein Gemeinleben ſich gebildet hat, kann nur das Gemeinleben ſelbſt für den Einzelnen das Vermittelnde ſeyn, wodurch er das das Gemeinleben beſeelende Princip in ſich aufnimmt. Wir haben alſo hier doch wieder die Schleiermacher'ſche Vermittlung [2]). Wäre aber wirklich der, welcher die unſündliche Vollkommenheit Chriſti in der traurigen Miſchung der geſammten chriſtlichen Gemeinſchaft erſt herauszufinden hätte, um ſich ihrer zu freuen, ſoſehr zu beklagen, wie Steudel meint, weil er ja die Unſündlichkeit zuvor ſchon beſitzen müßte, um ſie zu finden, ſo würde dieß einen Zweifel an der Wirkſamkeit des die chriſtliche Gemeinſchaft als Gemeingeiſt beſeelenden und regierenden, und dadurch auch das chriſtliche Princip ſtets aufrecht erhaltenden heil. Geiſtes vorausſetzen, gegen welchen ſich die proteſtantiſche Kirche ebenſo verwahren

---

1) A. a. O. S. 274.

2) Wenn Steudel a. a. O. S. 385. ſich gegen die Vermittlung der Wirkſamkeit Chriſti durch die Gemeinſchaft auf den als unüberſehbare Bürgſchaft in der Urgeſchichte des Chriſtenthums daſtehenden Paulus beruft, ſo beweist gerade dieſes Beiſpiel das Gegentheil. Denn, wer wollte behaupten, daß die Berührung, in welche Paulus mit der chriſtlichen Gemeinde kam, ohne allen Einfluß auf ihn geblieben ſey, daß ſeine Bekehrung, möglicher Weiſe, nicht auch ſchon hieraus allein erklärt werden kann!

müßte, wie die katholische. Nur in dem Falle ließe sich diese Gefahr als eine mögliche denken, wenn das christliche Princip sich zu jedem Einzelnen, und zu der ganzen Gemeinschaft rein äusserlich verhielte, und ebendeßwegen auch des innern, durch die Empfänglichkeit der menschlichen Natur gegebenen Anknüpfungspunkts ermangelte, um die Einzelnen an sich zu ziehen, und in dem Bewußtseyn der Gesammtheit sich zu befestigen. Aber eben hierin liegt ja der Grund, warum das Bestreben der Schleiermacher'schen Glaubenslehre hauptsächlich dahin geht, das christliche Princip, wie es in seiner Absolutheit in der Person Christi sich darstellt, auf einen Ausdruck zu bringen, unter welchem es zugleich in seinem innern Zusammenhang mit dem Wesen des Geistes, oder der menschlichen Natur, erscheint. Man kann sich daher nicht wundern, daß die Steudel'sche Glaubenslehre, so polemisch die Stellung ist, welche sie sich der Schleiermacher'schen gegenüber gibt, gleichwohl unwillkürlich immer mehr auf die Seite der letztern hinübergetrieben wird, da sie einmal mit ihr in der Anerkennung eines der Menschheit durch Christus eingepflanzten göttlichen Lebensprincips zusammenstimmt. Was der Mensch als Lebenskeim in sich aufnimmt, ist nach Steudel der bis zum Tode, ja bis zum Tod am Kreuze, bewährte Gehorsam Christi, oder Christus mit diesem Gehorsam; durch diese Aufnahme dessen, was er nicht hätte aus sich darbieten können, eignet sich der Mensch zum Gegenstande des Wohlgefallens Gottes. Wie kann aber der Gehorsam Christi zu einem Lebenskeim in diesem Sinne werden? Doch gewiß nicht als bloßes Vorbild und Beispiel, wodurch er ja nur mit andern Beispielen einer ähnlichen Aufopferung in Eine Klasse zusammenfallen würde, somit nur als etwas Urbildliches und Absolutes, was unmittelbar auf den Schleiermacher'schen Begriff der absoluten Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns, oder der absoluten Unsündlichkeit und Vollkommenheit zurückführt, welche selbst nur ein anderer Ausdruck für die durch Christus

dem Bewußtseyn der Menschheit mitgetheilte Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist, die allein das wahrhaft christliche Princip der Versöhnung in sich schließt, mit welchem Namen sie auch bezeichnet werden mag, sey es mit dem negativen Begriff der Sündenvergebung und Strafenaufhebung, oder dem positiven der Kindschaft Gottes und der Lebensgemeinschaft mit Christus. Je weniger aber auch in der Steudel'schen Darstellung der Lehre von der Versöhnung dieser wesentliche Begriff klar und bestimmt aufgefaßt und durchgeführt ist, desto mehr muß man auch in ihr die sichere wissenschaftliche Haltung vermissen [1]). Als bemerkenswerthe Mo-

---

1) Zu der Unklarheit der Steudel'schen Darstellung rechne ich besonders auch die Unterscheidung der beiden Momente, von welchen S. 265. f. die Rede ist, des objektiven Gegebenseyns Christi, und der subjektiven Befähigung zur Hinnahme Christi. Was soll diese Befähigung seyn? Die Offenbarung der Liebe Gottes, sagt Steudel, könnte für den Menschen nur etwas Aeusseres bleiben, wenn ihm Christus nicht so geschenkt wäre, daß er ihn als die vor Gott geltende Gerechtigkeit sich aneignen könnte, wenn nicht die Befähigung, Christi Gerechtigkeit in sich aufzunehmen, dem Menschen verbürgt wäre. Ewig nimmermehr könnte der Mensch, als Sünder, sich als Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens erfassen, d. h. keine versühnende Liebe sich denken, welche dem Sündigen in ihm sich zuwendete. Darum bedürfe es nothwendig der andern Seite der Versöhnung zu deren wirklichem Zustandekommen, daß der Mensch, das dem heiligen Gott Wohlgefällige in sich gepflanzt habe, d. h. den Gehorsam Christi als Lebenskeim in sich aufnimmt. Wie kann aber, muß hier gefragt werden, dieß Letztere geschehen seyn, ehe Gott dem Sünder sich zugewendet hat? Würde so nicht, was allein durch die Versöhnung bedingt seyn kann, zum Bedingenden der Versöhnung gemacht? Ist aber die Versöhnung schon objektiv gegeben, dann fragt es sich, ob die in ihr sich offenbarende Liebe Gottes dem Menschen nicht blos äusserlich blei-

mente, welche, bei allem Schwanken, doch zugleich ein über die kirchliche Theorie hinausgeschrittenes dogmatisches Bewußtseyn beurkunden, dürfen noch folgende hervorgehoben werden: 1) daß auch hier von einer Aufhebung der Strafen, zumal der positiven, als dem Wesentlichen der Sündenvergebung und Versöhnung nicht die Rede ist, wozu die Versuchung um so näher lag, da Steudel die natürlichen Strafen in die Reihe der positiven eintreten läßt, und die letztern gerade als diejenigen betrachtet, deren Eintreten die Idee eines heilig waltenden Gottes fordere [1]); 2) daß gegen die kirchliche Theorie einge-

---

be, wenn er die Gerechtigkeit Christi nicht in sich aufnähme. Soll dieß die Befähigung zur Hinnahme Christi seyn, so stimmt zwar auch dieß mit der Schleiermacher'schen Dogmatik zusammen, offenbar aber ist die Stellung und Bezeichnung dieses Moments nicht passend.

1) Deßwegen nämlich (vgl. a. a. O. S. 225.) weil der Mensch, je sündiger er sey, um so weniger das Strafbare der Sünde, eben vermöge der List der Sünde, in sich zur Geltung kommen lasse. Man vergesse bei der Behauptung, daß in der Sünde selbst auch ihre Strafe liege, die wahre Natur der Sünde, wie diese, je mächtiger sie sey, gerade dem Menschen um so mehr den Jammer und die Größe der Sünde verberge, und mehr und mehr zur Freude am Bösen umschlage, so daß die Strafe der Sünde im umgekehrten Verhältniß zu ihrem Wachsthum abnehme, statt im Verhältniß zur überhandnehmenden Macht der Sünde sich zu steigern. Läuft aber dieß nicht am Ende auf einen sehr äusserlichen Begriff der Strafe hinaus, wobei die innere Negativität des Bösen, das Gericht, das die Sünde in sich trägt, verkannt ist? Wer kann glauben, daß die Freude am Bösen, auch blos subjektiv betrachtet, eine wahrhaft beglückende ist? Es gehört zur Natur der Sünde selbst, daß sie mit dem Uebel zusammenhängt, also auch einen Keim der Selbstzerstörung, oder ihre eigene Strafe, in sich trägt. Weit gefehlt also, daß sie, je mehr sie sich vollendet, um so mehr sich der Stra-

wendet wird, sie fasse die Gerechtigkeit Gottes nach der Analogie der menschlichen, während die Gerechtigkeit nach ihrem wahren Begriff nur durch die Vollziehung der Strafe am Schuldigen befriedigt werden könne. Ebenso wird die alte Unterscheidung des thuenden und leidenden Gehorsams mit dem Schleiermacher'schen Grunde zurückgewiesen, daß der leidende nur die Krone des thätigen sey. Wenn daher auch wieder vom Tode Christi, als einer Veranstaltung namentlich der ausgleichenden heiligen Liebe Gottes die Rede ist, so soll dieß doch nur davon verstanden werden, daß die Bereitwilligkeit Gottes zur Sündenvergebung nicht anders, denn zugleich auch im Ernste der Heiligkeit, als der absoluten Gegnerin von allem Bösen, sich kund thue [1]).

Drittes Kapitel.

Neue Versuche einer Versöhnungstheorie, hauptsächlich im Gegensatz gegen die kirchliche Lehre, und dadurch veranlaßte neue Rechtfertigungen der letztern. Klaiber, Menken, Stier. Die evang. Kirchenzeitung, Göschel.

Schon bei den zuletzt erwähnten Darstellungen der Versöhnungslehre ist das mehr oder minder negative Verhältniß, in welches sie sich zur kirchlichen Lehre setzen, besonders bemerkenswerth. Dasselbe negative Verhältniß zur kirchlichen Lehre ist der am meisten gemeinsame Charakter einer Reihe neuer Versuche einer Versöhnungstheorie, welchen hier ihre besondere Stelle anzuweisen ist, da in ihnen auf der einen Seite das allgemeine Streben der Zeit sehr sichtbar ist, das Dogma

---

se entzieht, sie geht ihr, ihrer Natur zufolge, nur um so unvermeidlicher entgegen.

1) A. a. O. S. 269. f. 267.

tiefer und innerlicher aufzufaſſen und zu begründen, auf der andern aber ſich nichts wahrnehmen läßt, was ſie in eine ſpeciellere Beziehung zu der den Gang des Dogma's beſtimmenden Hauptrichtung ſetzte. Daher können ſie nur unter dem angegebenen Geſichtspunkt des Verhältniſſes zur kirchlichen Lehre, je nachdem ſie ſich entweder in Oppoſition zu ihr ſetzen, oder ihre Rechtfertigung und Begründung übernehmen, zuſammengefaßt werden [1]).

Aus dem Geſichtspunkt einer Antitheſe gegen die alte kirchliche Satisfactionstheorie iſt hauptſächlich auch die durch eine klare und lichtvolle Entwicklung, und insbeſondere eine ſehr gründliche exegetiſche Erörterung ſich auszeichnende, in Manchem an die Steudel'ſche Glaubenslehre ſich anſchließende Klaiber'ſche Unterſuchung der neuteſtamentlichen Lehre von der Sünde und Erlöſung [2]) aufzufaſſen. Schon die Unterſcheidung, von welcher Klaiber in dem unſer Dogma betreffenden Theile ſeiner Unterſuchung ausgeht, indem er, der dop-

---

1) Von einer unevangeliſchen Form des kirchlichen Dogma's ſpricht auch A. Hahn (Lehrbuch des chriſtl. Glaubens, Leipz. 1828. S. 488.), ſo jedoch, daß er im Tode Jeſu den Begriff eines allgemeinen Sühnopfers feſthält, um deſſen willen Gott, und ſo wahr er den Gekreuzigten aus dem Tode erweckte, den Reuigen alle ihre Schuld erläßt. Die ganze Behandlung dieſer Lehre hat aber zu wenig einen wiſſenſchaftlichen Charakter, als daß etwas geſchichtlich merkwürdiges aus ihr hervorzuheben, und weitere Rückſicht auf ſie zu nehmen wäre.

2) Chr. B. Klaiber gab zuerſt heraus: Die Lehre von der Verſöhnung und Rechtfertigung des Menſchen, ein philoſ. exeg. Verſuch. Tüb. 1823. Eine völlige Umarbeitung dieſer Schrift iſt die obige ſehr ausführliche Abhandlung in den von Klaiber herausgegebenen Studien der evang. Geiſtlichkeit Würtembergs VII. 2. VIII. 1. u. 2. 1835—36. Hieher gehören blos VIII. 1. u. 2.: Die verſühnende Bedeutung des Lebens und Todes Chriſti.

pelten Beziehung zufolge, nach welcher das Leben Chriſti, als des Gottes- und Menſchenſohnes aufzufaſſen iſt, als die Verſchiedenheit und Einheit des Göttlichen und Menſchlichen und als die Darſtellung des Göttlichen in der Form des menſchlichen Lebens und Bewußtſeyns, das Verſühnungs-Werk als eine Darſtellung des Göttlichen und göttlicher Ideen an ſich und eine Darſtellung menſchlicher Lebens-Verhältniſſe, zum Behufe der Befreiung der Menſchheit von allem Ungöttlichen und der neuen Einigung derſelben mit dem Göttlichen, betrachtet, zeigt den umfaſſenden Standpunkt, auf welchen ſich dieſe Unterſuchung ſtellt. Der erſtere Punkt betrifft ſogleich die Hauptfrage, um welche es ſich der kirchlichen Lehre gegenüber handelt, wie diejenigen Eigenſchaften des göttlichen Weſens, welche ſich in dem allgemeinen Begriffe des Haſſes des Böſen vereinigen, alſo namentlich die Heiligkeit und Gerechtigkeit, theils an ſich, theils in ihrem Verhältniß zu der Liebe und Gnade Gottes, aufzufaſſen ſind. Im Gegenſatz gegen die Trennung der Heiligkeit und Gerechtigkeit von der vergebenden Liebe und Gnade Gottes, worauf die kirchliche Lehre beruht, wird vielmehr geltend gemacht, daß die göttliche Gerechtigkeit nur in Einheit mit ſeiner heiligen Liebe, d. h. nur als Aeußerung und Darſtellung derſelben, in dem Verhältniß zu endlich freien Weſen, aufzufaſſen ſey, da alle, nur in der Abſtraktion getrennten, göttlichen Eigenſchaften in der abſoluten Vollkommenheit ſeines geiſtigen Weſens Eins ſeyen. Es laſſe ſich daher, wird weiter entwickelt, in Gott keine Eigenſchaft oder kein Wille denken, welcher, wenn es ſeiner heiligen Liebe gemäß ſey, zu vergeben, dieſer Gnade antithetiſch entgegenträte. Beſtimme man dagegen die Gerechtigkeit als eine die Strafe abſolut und unbedingt fordernde Eigenſchaft, ſo daß ohne Genugthuung keine Vergebung ſtattfinde, ſo habe dieſer Begriff ſeine eigentliche Quelle in einem egoiſtiſch aufgefaßten Begriff der göttlichen Ehre. Ebenſo irrig ſeyen die dabei zu Grunde liegenden Begriffe der Sünde und Strafe.

Die Sünde sey in dem endlichen Wesen immer nur als etwas relatives, die Strafe aber, ihrer Natur nach, nicht als ein durch ein äußeres positives Gesetz willkürlich mit der Sünde verbundenes Uebel, sondern als natürliche Folge der Sünde anzusehen, worin sowohl die Unmöglichkeit der Uebertragung auf ein anderes, als das sündigende Subjekt, als auch die Möglichkeit ihrer Aufhebung durch die vergebende Gnade Gottes, freilich nur mit der Tilgung der Sünde selbst, liege. Der Zweck der Strafe könne nur Besserung seyn, wie von selbst daraus folge, daß der höchste Wille der heiligen Liebe auf die Realisirung der Heiligkeit und Seligkeit in allen Wesen gerichtet sey. Wenn nun aber, wie aus der Entwicklung dieser Begriffe erhellt, Gott, vermöge seiner heiligen Liebe, ohne Genugthuung und Sühne die Sünden vergeben kann und will, so besteht das Wesen dieser Vergebung in der Offenbarung der heiligen Liebe Gottes an sündige Wesen für den Zweck, die Folgen der Sünde in ihnen aufzuheben. Aus diesem Gesichtspunkt ist daher der Tod Jesu zu betrachten. Er ist nach der Lehre des N. T. auf der einen Seite Darstellung der vergebenden, von dem Elende der Sünde rettenden Liebe Gottes, auf der andern Seite Darstellung der göttlichen Heiligkeit in ihrem Verhältniß zu der sündigen Menschheit. Obgleich nämlich das Verhältniß Gottes zur Menschheit, auch sofern sie eine sündige geworden ist, ein ewiges, in seinem unveränderlichen Wesen begründetes ist, so hat doch die Menschheit die vergebende und rettende Gnade Gottes nur durch Christus, zwar nicht als ob sie Christus erst objektiv für Gott selbst vermittelt oder verwirklicht hätte, sondern sofern nur der Sohn Gottes, als der Offenbarer des göttlichen Wesens und Willens an die Menschheit, sie dieser mittheilte, für das menschliche Bewußtseyn vermittelte, für den menschlichen Besitz verwirklichte. Was demnach an sich schon aus dem Wesen der heiligen Liebe Gottes hervorgeht, wendet sich in dem Tode Jesu der subjektiven Seite zu, es stellt sich in dem Kreise der

menſchlichen Lebensverhältniſſe dar, als eine beſondere Ausprägung jener Liebe in den Formen und Verhältniſſen des endlichen Lebens und Bewußtſeyns. Chriſtus ſtellt ſowohl die durch die Sünde in das Menſchenleben hereingebrachten Verhältniſſe, mit dem Zwecke und der Wirkung der Beendigung derſelben für die Menſchheit, als auch die ideale Seite des Menſchenlebens dar, welche an die Stelle der Sünde treten, und durch Chriſtus in demſelben wirklich gemacht werden ſoll [1]).

Das Wichtigſte, was auf jener erſtern Seite liegt, iſt in dem Satze zuſammengefaßt: Durch den Tod Chriſti iſt der Menſch von dem Geſetz und dem verdammenden Strafurtheil deſſelben befreit. Indem Chriſtus theilnehmend eingieng in die durch die Sünde erzeugten Uebel der Menſchheit, und ſich der durch das Geſetz gedrohten Strafe unterzog, iſt ſein Leiden ein Leiden wegen der Sünden der Menſchen, und ein Leiden nicht blos überhaupt zum Beſten der Menſchen, ſondern auch an ihrer Stelle, ſofern in dieſem Eingehen Chriſti in dieſelben die Bedeutung und Kraft der Erlöſung der Menſchheit von denſelben liegt. Dieſe Stellvertretung darf aber nicht im Sinne der Satisfactionstheorie genommen werden, ſondern Chriſtus trat nach der Lehre des N. T. in die Lebensverhältniſſe des alten Menſchen, in die Sündenleiden der Menſchheit, nur ein, um ſie zu beſiegen und zu beendigen, um den Tod, als überwunden, das ihn drohende, aber nur für jene alten Lebensverhältniſſe geltende Geſetz als aufgehoben, und für den im Glauben an Chriſtus in das Verhältniß des neuen Lebens Eingetretenen als nicht mehr gültig darzuſtellen. Dieſe Bedeutung hat der Tod Jeſu, in Verbindung mit ſeiner Auferſtehung, als der vollkommenſte Sieg über alle jene Folgen der Sünde. In der Brechung und Vernichtung der Gewalt des Todes durch den Tod und die Auferſtehung

1) A. a. O. VIII, 1. S. 5. f. 8. f. 15. 24. 36. f. 74. f. 81. f.

Jesu liegt also das Verdammungsurtheil, das Gott in dem Tode Jesu über die Sünde ausgesprochen hat. Um aber diese Aufhebung des Gesetzes richtig zu verstehen, ist nicht zu vergessen, daß das Gesetz als Ausdruck des heiligen Willens Gottes erst in dem Bewußtseyn des endlichen und sündhaften Wesens, das den göttlichen Willen nur als einen unbedingt verdammenden und strafenden sich denken kann, seine eigenthümliche Form, und mit dem im Bewußtseyn sich darstellenden Gegensatz auch die Heiligkeit Gottes, die in Gott mit der Liebe Eins ist, die Form einer der Liebe entgegenstehenden Gesetzesgerechtigkeit annimmt, weßwegen die Ausgleichung beider nur auf dem Standpunkte des endlichen, in den Gegensatz des Gesetzes und der Gnade getheilten, Bewußtseyns eine Stelle finden kann. Kann demnach die Satisfactionstheorie in dem Begriffe des Gesetzes keinen Stützpunkt finden, so wird sie auch in anderer Beziehung durch die neutestamentliche Lehre von der Aufhebung des Gesetzes durch den Tod Jesu ausgeschlossen [1]). Denn nicht aufgehoben könnte das Gesetz seyn, sondern der Tod Jesu müßte vielmehr als derjenige Akt aufgefaßt seyn, durch welchen das Gesetz, auch nach seiner verdammenden Form, in seiner ewigen, durch den an Christus vollzogenen Strafakt noch bestätigten, Gültigkeit dargestellt würde, wenn es mit seinem Strafausspruch in einer absoluten göttlichen Gerechtigkeit, im Sinne der Satisfactionstheorie, seinen Grund hätte [2]).

Es ist dieß jedoch nur die negative Seite der versühnenden und erlösenden Thätigkeit Jesu, welcher noch die positive gegenübertritt, auf welcher die heilige Liebe Gottes nach ihrer positiven Thätigkeit, als die von der Sünde selbst reinigende und das heilige Leben in Gott darreichende Kraft auf eine dem

1) Es ist dieß ein sehr treffender, zur Widerlegung der Satisfactionslehre sehr schlagender Gedanke, in dieser Form wenigens neu.

2) A. a. O. S. 83. f. 97. 122. 126. f. 131. f. 139. f.

Seite neigt ſie ſich, wenn ſie durch die erlöſende und verſöhnende Thätigkeit Chriſti, als des Sohnes Gottes, ihrer poſitiven Seite nach, ein neues göttliches Lebensprincip der Menſchheit mitgetheilt werden läßt. Allein hier bleibt ſie nur auf halbem Wege ſtehen, indem ſie, ungeachtet ihrer Proteſtation gegen das blos ſymboliſch Vorbildliche, doch über den Begriff eines Vorbilds, das der Menſch in ſich nachzubilden hat, nicht hinauskommt. Was ſoll denn jene höhere Lebens- und Siegeskraft, die Chriſtus ertheilt, was ſoll Chriſtus ſelbſt als Sohn Gottes, was das durch ihn der Menſchheit mitgetheilte göttliche Lebensprincip ſeyn, wenn es nicht als ein abſolutes beſtimmt iſt, d. h. als dasjenige, durch welches der Menſch zum Bewußtſeyn ſeiner an ſich ſeyenden Einheit mit Gott erhoben worden iſt? Ohne dieſen Charakter der Abſolutheit bleibt das Chriſtenthum immer nur eine, neben ſeiner Lehre, durch das Vorbild Chriſti und die ſymboliſche Anſicht, welche man von ſeiner Perſon und ſeinem Leben gewinnen kann, wirkende pelagianiſche Förderung des an ſich in der Natur des Menſchen liegenden Guten.

Wie Klaiber bei ſeinen Unterſuchungen über die Lehre von der Verſöhnung, hauptſächlich den Gegenſatz gegen die kirchliche Satisfactionslehre vor Augen hatte, ſo reizte das Anſtößige, das man ſeit alter Zeit in ihr fand, fortgehend auch noch in der neueſten Zeit ſelbſt ſolche, die im Uebrigen ganz auf dem Standpunkte des kirchlichen Offenbarungsglaubens ſtunden, zu einem Widerſpruch, welcher an die Heftigkeit der alten Gegner grenzte, und auch größtentheils nur längſt vorgebrachte Behauptungen wiederholte. Dieß iſt es, was die Haſenkamp-Menken'ſche Verſöhnungslehre [1]), ſoweit

---

nur in der Schleiermacher'ſchen Anſicht liegen kann, daß überhaupt für Gott kein durch die Sünde geſetzter Gegenſatz exiſtirt.

1) Man vgl. über ſie beſonders den dritten Artikel des Aufſa-

ſie in ihrer unwiſſenſchaftlichen fragmentariſchen Geſtalt in der Reihe der zur Geſchichte unſers Dogma's gehörenden Theorien eine Stelle verdient, hier bemerkenswerth macht. Die Hauptidee, an welcher ſie hängt, iſt der ausdrücklich allem andern vorangeſtellte Satz, daß Gott die Liebe iſt, und was nicht Liebe iſt, auch nicht in Gott iſt [1]). Von dieſer Hauptidee aus richtet ſich ihr Widerſpruch unmittelbar gegen die Satisfactionstheorie, indem ſie ihr den Vorwurf macht, daß die Verſöhnung, die ſie lehre, nur eine aus Zorn hervorgehende Verordnung Gottes ſey, daß ſie, wenn auch den Elenden dadurch geholfen werde, doch nur die Veranſtaltung eines Zor-

---

zes in der evangel. Kirchenzeitung: Geſchichtliches aus der Verſöhnungs- und Genugthuungslehre Febr. 1837. Nr. 15. f. März Nr. 20. f. Ueber die Geneſis dieſer Theorie wird hier (vergl. Jahrg. 1830. Nr. 70.) bemerkt: Der Begründer iſt J. G. Haſenkamp († 1777.), der nach eigenem Geſtändniß von Socin und Dippel in ſeiner Orthodoxie irre gemacht, nun beide vermiſchend, ein eigenes Syſtem zu fertigen ſuchte, welches auf ſeine zwei Halbbrüder Friedrich Arnold und Johann Heinrich überging, dann von dem Sohne des Begründers Paſtor C. H. G. Haſenkamp zu Vegeſack eifrig vertheidigt wurde, und eine beſondere Stütze an dem Paſtor G. Menken in Bremen erhielt. Die hieher gehörenden Hauptſchriften ſind: Haſenkamp, die Wahrheit zur Gottſeligkeit. Zeitſchr. I. Bd. 4 Hefte. Bremen 1827—30. Menken, Verſuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der h. Schrift 1825. Ueber die eherne Schlange und das ſymboliſche Verhältniß derſelben zu der Perſon und Geſchichte Jeſu Chriſti 1812. Zweite Ausg. 1829. Vgl. Oſiander, Zum Andenken D. G. Menken's. Ein Beitrag zur neueſten Geſchichte der Theologie. Tüb. Zeitſchr. für Theol. 1832. H. 2. Die Verſöhnungslehre von D. G. Menken. In wörtlichen Auszügen aus deſſen Schriften. Bonn 1837.

1) Die Verſöhnungslehre von D. G. Menken S. 1.

nes ſey, der ſchlechterdings nicht vergebe, bis er ſich in Strafe geſättigt habe, und daß alſo die Liebe bei der Sache nur darin beſtehe, daß die Strafe von dem Einen, dem eigentlich Schuldigen, hinweggenommen, und auf einen Andern, den Unſchuldigen, übertragen werde. Nach dieſem dem Worte Gottes widerſprechenden [1]) Syſtem, das, ungeachtet ſeit dreihun-

---

1) Dieſen Widerſpruch ſucht Menken in einem Aufſatz über Eph. 2, 3. in der Haſenkamp'ſchen Zeitſchr. Heft 3. S. 360. auf folgende Weiſe nachzuweiſen: „Wäre es anders, hätte ein Rathſchluß des Zorns vom Anbeginn über die Menſchheit gewaltet, hätte nicht die Welt mit Gott, hätte Gott mit der Welt verſöhnt werden müſſen, käme die Anſtalt der Verſöhnung aus dem Zorn, und nicht aus der Liebe, ſo würde Chriſtus geſagt haben: Gott hat der Welt gezürnt bis zum Tode, ich aber habe die Welt geliebt und bin gekommen, mein Leben zu laſſen für die Welt, um ſeinen Zorn zu verſöhnen.“ Wozu die Anmerkung: „Iſt es nicht auffallend, daß die Lehre von dem, was nach dem einmüthigen Zeugniß aller Glaubigen den Mittelpunkt, oder das Herzblatt der Schriftlehre, ausmacht, und worin die evangeliſche Herrlichkeit des N. T. vor dem A. T. vorzüglich beſteht, das Wort, oder die Sache und die Lehre von der Verſöhnung nach der ſymboliſchen oder orthodoxen Dogmatik auf ein Wort gegründet wird, das niemals über die Lippen des Eingebornen vom Vater voll Gnade und Wahrheit gekommen iſt? Die Dogmatik redet vom Zorn Gottes, ſetzt den Zorn Gottes als das Erſte und Höchſte, zu deſſen Stillung und Befriedigung alles ſo hat geſchehen müſſen, Chriſtus nie, auch nicht ein einzigesmal. Chriſtus redet von der Gnade Gottes, von der Liebe ſeines Vaters. Und nun ſoll die Rechtglaubigkeit ganz beſonders darin beſtehen, daß man in blinder Anhänglichkeit an Kirchenväter und Kirchenlehre, und in knechtiſcher Abhängigkeit von den ſymboliſchen Büchern, mit ihnen, in der Lehre von der Verſöhnung, von dem Zorn Gottes, nicht aber mit Chriſtus von der Liebe Gottes rede.“ Auch in der Stelle Eph. 2, 3. behauptet Menken, könne der Ausdruck des Apo-

dert Jahren die heilige Schrift für mehr denn dreißig Millionen Menschen wieder zugänglich geworden sey, bis auf den heutigen Tag in der Christenheit dominire, bestehe das Wesen der Versöhnung darin, daß der unendliche Zorn Gottes über die endliche Sünde Adams und über die angeborne und wirkliche Sünde seiner Nachkommen in einer der Unendlichkeit dieses Zornes entsprechenden Strafe getragen, und also gestillt und versöhnt werde, da aber dieser Zorn also undenkbar und überschwenglich sey, daß kein endliches Wesen im Stande gewesen, ihn tragen zu können, so sey darum die zweite Person in der Gottheit Mensch geworden, um mit den Kräften der Gottheit die Last des ewigen Zorns der ersten Person in der Gottheit zu tragen, und durch Erduldung der Strafen aller Sünden zu stillen und zu versöhnen [1]). Ja, die kirchliche Lehre wird nicht nur beschuldigt, daß in ihr offenbar nichts anderes, als die krasse Vorstellung herrsche, welche die rohe Menge des Heidenthums nach ihren vor uns liegenden Volksbüchern gehegt habe, welcher zufolge, um die Rachelust

---

stets nicht bedeuten, daß das Menschengeschlecht unter dem Fluch oder dem verdammenden Urtheil des Zorns Gottes stehe, weil es nicht so sey. Hasenkamp sagt jedoch a. a. O. S. 295.: mit Genauigkeit drücken sich die Apostel dahin aus, daß nur diejenigen, welche unter dem Gesetz standen, von dem Fluche desselben erlöst seyen, sofern sie glaubig wurden, daß aber die Heiden, wie Abraham, ohne das Gesetz und seine Drohungen, gleich durch den Glauben an Jesum, die Kindschaft und den heiligen Geist empfingen. Nur die Juden würde also, als unter dem Gesetz stehend, der Zorn Gottes treffen, eine, ungefähr wie bei Steinbart (vgl. oben S. 590.), an Dualismus streifende Vorstellung, die jedoch zu wenig zu einem klaren Begriff entwickelt ist, als daß sie weiter berücksichtigt zu werden verdiente.

1) Hasenkamps Zeitschr. H. 3. S. 268. Menken über die eherne Schlange S. 47.

der Götter und ihren vermeintlichen Zorn zu befriedigen, Opfer herbeigeſchleppt worden ſeyen, ſondern ſogar geradezu ein Meiſterſtück des Vaters der Lügen, eine Ausgeburt der Finſterniß, ein abgeſchmacktes Fündlein der Menſchen und Teufel genannt [1]). Mit Socin und Dippel ſtimmt daher dieſe Verſöhnungslehre, im Gegenſatze gegen die kirchliche, in dem Hauptſatze zuſammen, daß nicht Gott mit den Menſchen, ſondern der Menſch mit Gott verſöhnt worden ſey. An dieſen Hauptſatz ſchließt ſich ſodann unmittelbar die weitere Behauptung an, daß das Leiden Chriſti an ſich kein Strafleiden, am wenigſten aber ein ſtellvertretendes, geweſen ſey, welche auch von Menken, wie von den frühern Gegnern der Satisfactionslehre, namentlich Socin, auf den Widerſpruch zwiſchen Vergebung und Genugthuung gegründet wird. Denn wo keine Schuld geſchenkt, gar keine Strafe erlaſſen, wo alles und jedes ſo ganz abgeſtraft und ausgeſtraft werde, daß gar keine Strafe mehr übrig bleibe, ja, wo um die Ueberſchwenglichkeit, oder Unendlichkeit der Strafe zu erlangen, Gott ſelbſt ſie übernehmen, und an ſich in ſeiner Vereinigung mit der Menſchheit vollziehen müſſe, da könne doch nicht von Gnade und Vergebung die Rede ſeyn. Die Strafe, alſo der Tod, hätte von Rechtswegen alſobald aufhören, und der vorige Zuſtand, der Beſitz des ewigen Lebens, für alle wieder eintreten müſſen. Aber nicht alſo: der Tod, ſage der Apoſtel, ſey Folge und Verderben der Sünde, er ſey der Sünde Sold und Lohn, die Gabe Gottes aber, das freie, durch kein Werk,

---

1) Haſenkamps Zeitſchr. a. a. O. S. 268. 266. 267. 277. Auch Rudolf Stier ſagt in ſeinen Beiträgen zur bibliſchen Theologie S. 89. von der der Satisfactionslehre zu Grunde liegenden Gerechtigkeit, es liege in ihr das in Gott verpflanzte Selbſt des Teufels, eine Bezeichnung, für welche man ſich auch auf den hiſtoriſchen Entwicklungsgang dieſer Lehre berufen könnte.

durch keine Büßung, durch kein Verdienſt und durch keine erduldete Strafe zu erringende Geſchenk ſeiner heiligen Liebe ſey das ewige Leben durch Jeſum Chriſtum unſern Herrn. Eben dieß ſey der Reichthum der Liebe Gottes, daß er, ohne Strafe zu fordern und ohne Strafe zu üben, das ſündige Menſchengeſchlecht von dem Tode, den es ſich durch die Sünde zugezogen habe, durch Anſtalten ſeiner Heiligkeit, voll unergründlicher Gottesweisheit und Gotteskraft, erlöst, und demſelben ewiges Leben geſchenkt habe. Daher nenne auch die h. Schrift das Leiden und Sterben Jeſu niemals eine Strafe, die er ſtatt der Menſchen erduldet habe [1]).

In dieſen wenigen Sätzen, welche nichts neues enthalten, und ihre Bedeutung nur durch die Erneuerung eines ſo lebhaften Widerſpruchs erhalten, iſt eigentlich ſchon das Weſentliche dieſer Lehre gegeben. Doch dürfen wir über dieſer mehr nur antithetiſchen Seite die ſittliche Tendenz nicht überſehen, die auf der mehr thetiſchen Seite der Menken'ſchen Lehre in gewißen, mit ihr verbundenen, eigenthümlichen Vorſtellungen

---

1) Vergl. Evangeliſche Kirch. Zeit. a. a. O. Februar. S. 124. Die Verſöhnungs-Lehre von D. G. Menken S. 18. Ebenſo ſagt Haſenkamp a. a. O. S. 281.: Der Vorwurf, die Bibel enthalte Widerſprüche, ſey gerecht, ſobald die Lehre in ihr gefunden werde, daß Gott erlaſſene Strafen entweder anderswo vollziehen müſſe oder ſchon vollzogen habe, denn Trug und Täuſchung wäre dann der ſo oft bereits im A. T. wiederholte Ruhm von Gottes Gnade und großherzigem Verzeihen, es wäre dann in der Wahrheit von Gottes Seite nichts geſchenkt, und nur ſeine Strenge und Gerechtigkeit im Abrechnen verdienten ein zweideutiges Lob. Menken macht, wie Klaiber (ſ. S. 653.), beſonders auch auf den grellen Widerſpruch aufmerkſam, in welchen das Geſetz bei dieſer ſeiner höchſten Sanction mit ſich ſelbſt komme. Vgl. Oſiander a. a. O. S. 162.

liegt. In dieser Hinsicht darf es nicht für zufällig gehalten werden, daß Menken in demselben Verhältniß, in welchem die kirchliche Lehre mit allem Nachdruck darauf dringt, daß Christus nur in der Einheit der menschlichen Natur mit der göttlichen das Werk der Versöhnung vollbracht habe, die möglich tiefste Selbstentäusserung Christi von den unendlichen Eigenschaften seiner höhern Natur als die wesentlichste Bedingung desselben betrachtete, und sowohl hierüber als über die Prüfungs- und Sündefähigkeit Christi die stärksten, beinahe in das andere Extrem übergehenden, Ausdrücke gebrauchte. Der Sohn Gottes, behauptet Menken, habe nicht eine Menschennatur angenommen, wie sie vor dem Fall war, ehe sie in Adam durch das Essen der giftigen und tödtlichen Frucht sündlich und sterblich geworden, vielmehr eine solche, wie sie nach dem Fall in Adam war, und in allen seinen Nachkommen sey, eine sterbliche Natur, um sterben zu können, und durch seinen Tod dem die Macht zu nehmen, der des Todes Gewalt hatte, er sey in der Gewalt des sündlichen Fleisches erschienen. Sündlichkeit und Sterblichkeit gehören zu dem Wesen der natürlichen irdischen Menschheit, ein Unsündlicher und Unsterblicher sey kein wahrhaftiger und völliger Adams- und Menschensohn. Dabei habe er aber sich nicht nur von aller wirklichen Sünde rein bewahrt, sondern auch die Sündlichkeit der menschlichen Natur, die noch keine wirkliche Sünde sey, vom ersten Beginn seines Lebens an, so überwunden, verläugnet und gekreuzigt, daß sie nie eine Sünde werden konnte, bis sie endlich völlig ganz und ewig vernichtet war. Er habe die Gestalt des sündlichen Fleisches in seiner Person aufgehoben, und sey so zur Sünde gemacht worden, da er den schmählichen Leib des Fleisches anzog, die verachtetste aller Geistesgestalten, die Gestalt des sündlichen Fleisches, annahm. Er habe sich selbst geopfert, da er durch fortgesetzte Ueberwindung und Aufopferung diese Gestalt in sich vernichtete, sey das versöhnende Sündopfer der Welt geworden, da

er in seiner Person die Sündlichkeit der Menschennatur aufopferte und vernichtete, diese Natur in seiner Person unsündlich machte, die sündliche Menschennatur in seiner Person Gott und Engeln und Teufeln unsündlich darstellte, wie er sie hernach, als er in den Himmel einging, auch unsterblich dargestellt habe. Die Opferbedeutung und Entsündigungskraft der Leiden Christi besteht demnach in der Hingabe seines sündlichen Fleisches, in der reellen sittlichen Opferung und Vernichtung der Sünde durch den wesentlich in ihm wohnenden ewigen Geist, d. h. in Ueberwindung der alleräußersten Schwierigkeiten des Gehorsams und der allermächtigsten Reize zur Sünde, für welche seine menschliche Natur nicht absolut unzugänglich war, in der reinen Vollendung der menschlichen Natur in ihm und ihrer Ehrenrettung vor Gott, die einer um seiner willen ergehenden Lebens- und Ehrenerklärung über das menschliche Geschlecht überschwänglich werth war, während für ihn selbst sein Prüfungsleiden seine Erhöhung zum Haupte der Schöpfung wurde [1]). Dadurch erhält die Menken'sche Versöhnungslehre nicht nur eine sehr ernste sittliche, sondern auch, da die sittliche Kraft Christi nur als eine absolute gedacht werden kann, eine gewiße spekulative Bedeutung, welcher zufolge das durch Christus der Menschheit mitgetheilte Bewußtseyn der in der Menschheit wohnenden absoluten sittlichen Kraft, die in ihrer höchsten thatsächlichen Vollendung in der Person und dem Leben Christi sich darstellt, das Princip der Versöhnung des Menschen mit Gott ist, nur kommt diese Theorie dadurch mit sich selbst in Widerstreit, daß sie, je mehr sie darauf dringt, daß Christus nur in der wahrhaft adamitischen, des Göttlichen entäußerten, Menschheit das Werk der Erlösung und Versöhnung vollbracht habe, in demselben Verhältniß auch die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur, wenigstens im Sinne des orthodoxen Sy-

1) Die Versöhnungslehre S. 18. f. Osiander a. a. O. S. 163.

stems für unwesentlich halten muß. Ohne Zweifel ist es nur aus der überhaupt in der Menken'schen Lehre sich aussprechenden streng sittlichen Tendenz [1]) zu erklären, daß Menken auch der alten Vorstellung eines Kampfes des Erlösers mit dem Teufel, wie es scheint, mit einer gewißen Vorliebe sich zuwandte. Wenigstens ist es nur der Zweck der sittlichen Prüfung, für welchen Christus während seines ganzen Lebens auf jede denkbare Weise vom Satan versucht worden seyn sollte [2]). Konsequent war es endlich, daß eine, vom Princip der absoluten Liebe Gottes aus, der Satisfactionstheorie sich entgegenstellende Lehre auch die Aussicht auf eine allgemeine Wiederherstellung eröffnete [3]).

---

1) Mit dieser sittlichen Tendenz stimmt jedoch nicht recht zusammen, daß Menken, gemäß seiner Ansicht vom Fall, als der natürlichen Folge des Genusses giftiger Früchte, die Erbsünde als ein Unrecht leiden, und daher die Erlösung doch auch wieder als einen gewißermaßen von der Gerechtigkeit geforderten Ersatz darstellte. Osiander a. a. O. S. 160.

2) Jesus sollte die Hölle in ihrer ganzen List und Bosheit überwinden. Er konnte die Menschheit nicht erlösen, ohne die Hölle ganz überwunden zu haben. Der Satan sollte an ihm das Höchste beweisen, was satanische List und Bosheit vermag, und Jesus dagegen das vollkommenste Wohlverhalten, was ein vernünftiges Wesen in Demuth vor Gott und in der Liebe zu den Menschen beweisen kann. Es sollte nichts geben, wovon der Satan jemals hätte sagen können, wenn Jesus noch dieses gelitten hätte, so wäre er gefallen, wie Adam, der Satan sollte vielmehr erkennen müssen, Jesus sey unüberwindlich. Verföhn. Lehre S. 13. f. Vergl. Osiander a. a. O. S. 160.

3) Vgl. Osiander a. a. O. S. 171. Bemerkenswerth ist hier noch die Verwandtschaft, in welcher die Menken'sche Lehre zum Irvingismus steht. Man vgl. die in der Evang. Kirchenzeit. Bd. XXI. 1837. Juli Nr. 55. S. 433. f. mitgetheilten Aktenstücke über die auf den Irvingismus sich be-

In dem Gegensatz von Zorn und Liebe bewegt sich die Menken'sche Versöhnungslehre, ohne über denselben anders

---

ziehenden Vorfälle in der theologischen Schule zu Genf. Aus The orthod. and cath. doctrine of our Lord's human nature werden folgende, hieher gehörige, Sätze Irving's ausgehoben: 1. „Christus hat unser sündhaftes Fleisch, oder unsere gefallene Natur angenommen, und sie gegen den Teufel, die Welt und das Fleisch heilig behauptet. Man denke sich jede Art menschlicher Leidenschaften, jede Art menschlicher Irrthümer, jede Art menschlicher Bosheiten, die jemals begangen worden sind, man denke sie sich wie den Menschen anklebend und wie verbündet gegen die Heiligkeit dessen, der nicht blos Mensch geworden ist, sondern auch der Sohn des Menschen und Erbe aller Gebrechen, die der Mensch auf seine Kinder überträgt (S. 17.). Christus wurde durch alle der gefallenen Menschheit anhängende, und jeden entarteten Menschen beherrschende böse Neigungen beunruhigt, nur daß sie Jesus nicht beherrschten, weil er von Gott geboren oder erzeugt war (S. 111.). Ich behaupte, daß die reichhaltige Quelle der menschlichen Verderbtheit auf ihn geöffnet war, und daß der (Augias-) Stall der menschlichen Ungerechtigkeit, in seiner Person, ihn zu reinigen, und die wilden Thiere der menschlichen Leidenschaften, sie zu bändigen, ihm gegeben waren (S. 126.). Ich glaube, daß es zum Wesen des orthodoxen Glaubens gehöre, zu behaupten, daß Christus bis zu seiner Auferstehung, wie Paulus hat sagen können: Nicht ich, sondern die Sünde, die in mir wohnt, und mich versucht in meinem Fleisch; ganz so, wie er nach seiner Auferstehung hat sagen können: Ich bin losgetrennt von den Sündern. Und ausserdem denke ich, daß der einzige Unterschied zwischen seinem Leib der Niedrigkeit und seinem Auferstehungsleib der sey, daß die Sünde seiner menschlichen Natur anklebend blieb, und sie sterblich und verweslich machte, bis zu der Zeit, wo er von den Todten auferstand (S. 127.). Es waren in Jesu Christo natürliche Begierden, ehrgeizige Bestrebungen und geistige Dunkelheiten vorhanden (S. 24.).

hinwegzukommen, als dadurch, daß ſie die eine Seite des Gegenſatzes, den Zorn, in der andern, der Liebe untergehen

---

Sein Wille war der nämlichen Sklaverei, wie wir, unterworfen, unter dem Druck des Teufels, der Welt und des Fleiſches (S. 89.). Es iſt eine ketzeriſche Lehre, die in der Zeugung Chriſti etwas mehr erblickt, als die Einpflanzung des Lebens des heiligen Geiſtes in die Glieder ſeiner menſchlichen Natur, wie es uns durch die Wiedergeburt eingepflanzt ward (S. 140.). Es war im Fleiſche Chriſti ein Hang zur Welt und zum Satan vorhanden, und das Geſetz des Fleiſches war dort ganz und gar gegenwärtig" (Baxters Darſtellung S. 107.). 2. Um nicht läugnen zu müſſen, daß Chriſtus vollkommen heilig geweſen ſey, wird behauptet, „daß der Hang zur Sünde nicht ſtrafbar iſt, ſofern man ſich zu ſündlichen Handlungen nicht fortreißen läßt, und daß dieſer Hang an ſich kein Hinderniß iſt, vollkommen heilig zu ſeyn (Orth. et cath. doctr. S. 153.). 3. Da Jeſus die gefallene und ſündhafte Adamsnatur angenommen hatte, ſo konnte er dem Leiden und dem Tode, die er ertrug, nicht entgehen. „Wenn Chriſtus mit ſeiner heiligen Perſon," ſagt Irving, die Natur eines ſündhaften Geſchöpfes angenommen hat, ſo konnte er und mußte ſogar ſterben" (S. 91.). 4. Da die Leiden und der Tod Jeſu Chriſti die nothwendige Folge des Zuſtandes, in den er getreten, waren, ſo haben ſie nicht einzig und allein eine Strafe für die Sünden der Welt ſeyn, und er hat ſie nicht blos an unſerer Statt, als unſer Bürge, erdulden können. „Wenn Chriſtus," lehrt Irving, nicht im Stande eines Sünders war, und Gott ihn doch behandelt hat, als wäre er darin geweſen, ſo mag, wenn dieß die Bedeutung ihrer Zurechnung und Vertretung, oder welchen Namen ſie dieſer Lehre geben mögen, iſt, dieſe Lehre auf immer fern bleiben von meiner Theologie." Irving erklärt ſogar, daß die Annahme, die Leiden und der Tod Jeſu Chriſti ſeyen ein Gott dargebrachtes Opfer, um uns Gottes Gnade zuzuwenden, ein heidniſcher Irrthum ſey, und daß eine ſolche Vorausſetzung von einem höchſt barbariſchen Begriff von Gott

ließ. Auf dieselbe Seite stellte sich R. Stier, welcher mit gleicher Entschiedenheit erklärte, daß er nichts wissen wolle von einer Stillung des Zorns des Vaters (**Catech. maj. Art. 2.**) und von einer Versöhnung Gottes mit uns, weil Gott nicht Zorn habe, wie ein Mensch, und keiner Versöhnung bedürfe, am wenigsten durch seinen eigenen Sohn, nichts davon, daß das Leiden Christi selbst auch Strafe gewesen sey, weil nur die Ueberzeugung vom Mißfallen Gottes ein Leiden zur Strafe mache, Christus aber, als reiner Mensch und Sohn Gottes, immerdar gewußt habe, daß ihn der Vater liebe, nichts endlich von einer Zurechnung des an unserer Statt von Christus geleisteten Gesetzgehorsams, und von einem Wohlgefallen Gottes an uns um Christi willen, weil weder Schuld noch Verdienst Uebertragung leide, und wenn das auch gienge, wir dann ja Verdienst hätten vor Gott, während wir doch ewig ohne Verdienst begnadigt werden. Doch wollte Stier den Zorn Gottes wenigstens in subjektivem Sinne aufrecht erhalten. Die Gerechtigkeit Gottes, sofern sie als Heiligkeit Eins sey, und im Einen Gott Eins seyn müsse mit seiner heiligen Liebe, sey nur die Forderung allgemeiner Anerkennung des Mißfallens Gottes an der Sünde in seinem vollen Ernste. Das sey die einzige Genugthuung, welche Gott vom Sünder verlangen müsse, das sey seine Strafe, d. h. die im Verhältniß zu Gott

---

ausgehe." Christi Leiden haben nach Irving durchaus nicht die Folge, uns Gottes Gnade zuzuwenden, und die Art und Weise, wie sie uns zur Seligkeit verhelfen, ist folgende: Die Leiden Jesu Christi gewähren mir die Seligkeit, indem sie mir Veranlassung geben, an die göttliche Liebe in allen Nöthen und unter allen Bedingungen zu glauben, und mir den Beweis liefern, daß jemand, der in meinem Zustande sich befindet, durch den Glauben siegreich aus jedem Kampfe hervorgehen kann" (S. 107.). Von dieser Lehre behauptet Irving, daß die Wahrheit seit fünfzehnhundert und mehr Jahren nicht bekannt gewesen sey.

nothwendige Bedingung, wenn gesündigt worden sey. Nicht Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit seyen also in Gott selbst im Widerstreit, sondern nur deren Anerkennung im menschlichen Bewußtseyn. Der Sünder müsse empfinden, daß Gott wider die Sünde sey, und das sey der Zorn Gottes, nicht in Gott, sondern im Sünder, als das von der Reinigkeit Gottes verursachte Gefühl des Leidens und der Pein, das zugleich das lautere Feuer seiner Liebe sey; wenn er Vergebung erlangen soll, so müsse er die in Gott ewig bereite Liebe der Vergebung dennoch als eine heilige, die Sünde nicht wollende, nur zur Besserung vergebende erkennen, oder er erkenne sie gar nicht, und bleibe in seinem Bewußtseyn beim Zorne [1]). In einer spätern umfassendern, die frühere zum Theil berichtigenden, Untersuchung [2]) will aber Stier den zuerst rein subjektiv gefaßten Zorn Gottes wieder in einem reelleren Sinne nehmen, obgleich keineswegs in der Absicht einer Annäherung an die kirchliche Lehre, gegen welche vielmehr aufs neue in den stärksten Ausdrücken geltend gemacht wird, was nur immer gegen sie zu sprechen scheint. In das Gebiet der formalen Dialektik, in welchem die Genugthuungslehre mit derfel-

---

1) Andeutungen für glaubiges Schriftverständniß im Ganzen und Einzelnen. Erste Sammlung. Königsb. 1824. Die Erlösung in Christo nach Röm. 3, 21—26. S. 379. f. S. 389. f. Wie Hasenkamp und Menken sagt auch Stier, die Schrift sage nirgends, Christus habe Gott mit uns versöhnt, sondern uns mit Gott, und in der Umstellung dieser Rede ohne alles Recht, so wie in dem dazu genommenen Begriffe des deutschen Worts Versöhnen, der keineswegs im Grundtexte sey, bestehe der ganze große Mißverstand, für dessen allgemeinere Hebung wohl jetzt erst die Zeit gekommen sey.

2) Andeut. für glaubiges Schriftverst. Zweite Sammlung. Auch unter dem Titel: Beiträge zur biblischen Theologie. Leipzig 1828. S. 24—116. Ausführliche Erörterung der Erlösungs- und Versöhnungs-Lehre.

ben Schärfe abzuweiſen ſey, mit welcher ſie ſich ausgebildet habe, gehöre überhaupt das Geheimniß des Kreuzes gar nicht. Aber auch als eine bloße Offenbarung und Verſicherung der heiligen Gnade Gottes und eine Erklärung ſeines Mißfallens an der Sünde könne der Tod Jeſu nicht genommen werden, weil dieß vorausſetzen würde, das Verderben des Menſchen liege nur im Bewußtſeyn, nicht im Willen, nur im Unglauben, nicht in der Unmacht, ſey nur eine Verſchiebung, nicht eine Zerrüttung der Kräfte. Daher weiſe des Gottmenſchen Tod auf des Gottmenſchen Leben, und dieſes auf die Menſchwerdung des Sohnes Gottes, als die Wurzel des Verſöhnungstodes zurück. Wenn man aber auch im Gebiete des Weſens und nicht des Bildes, der Mittheilung und nicht der Darſtellung ſey, ſofern der zweite Adam der Kanal des wiederbelebenden göttlichen Krafteinfluſſes ſey, durch welchen die in der ewigen Gnade längſt getilgte, nur in uns zu tilgende Schuld oder Sünde gedeckt und abgethan, und wir mit Gott neu vereinigt werden, ſo ſey doch mit dieſer Reducirung des Verſöhners auf den Wiedergebärer noch nicht alles erklärt, und es frage ſich immer noch, wie denn die Wiedergeburt unſers Weſens der hinreichende Aufſchluß zum Kreuzestode des Gottmenſchen ſey. Dieſer Aufſchluß wird darin gefunden, daß unſer Fleiſch von Gottes Geiſt nicht hätte wahrhaft überwunden werden können, wenn Chriſtus nur unſer Fleiſch und Blut in der Geburt an ſich genommen und nicht auch in ſeinem Qual- und Verlaſſungstode für uns umgeboren hätte, dadurch, daß er in unſerm Fleiſch und Blut die Todes- und Verderbensmächte und die hemmenden Fähigkeiten deſſelben überwand, und ſeine uns verwandte Menſchheit zu einem uns genießbaren Geiſt-, Fleiſch- und Lebensblute verklärte, durch deſſen Genuß vermöge der gläubigen Sehnſucht wir wieder Leben in uns bekommen, in deſſen Salbung wir den großen unvermeidlichen Umgeburtsproceß unſerer verderbten Natur auszuhalten und nachzukämpfen vermögen. Wolle man nun

dieſen Tod als den Zorn Gottes auffaſſen, in welchen Chriſtus für uns hineingegeben ſey, ſo ſey dieß vollkommen richtig, ſobald man nur nicht eine im göttlichen Willen urſtändige, und in ihm zu beſänftigende Rachelust verſtehe, ſondern ein in der Kreatur erwachtes finſteres Feuer des Gegenſatzes mit dem Lichtfeuer der ewigen Liebe, einen Tod in der Menſchheit, der auch die Heiligkeit Gottes nur als tödtenden Grimm zu empfinden vermöge. Wie dieß zu verſtehen iſt, drückt Stier noch deutlicher aus in folgenden Worten W. Law's [1]): „Das koſtbare Blut des Sohnes wurde nicht vergoſſen, um ihn zu beſänftigen, der ja in ſich keine andere Natur gegen die Menſchen hat, als Liebe, ſondern es wurde vergoſſen, um den Zorn, das Feuer der gefallenen Seele zu dämpfen, und in ihr eine Geburt von Licht und Liebe zu erzeugen. Wie der Menſch in der göttlichen Natur lebt, webt und iſt, und von ihr gehalten wird, ſey nun ſeine Natur gut oder böſe, ſo kann man auch den Zorn des Menſchen, der in dem finſtern Feuer ſeiner gefallenen Natur entſtanden iſt, in einem gewißen Sinne Zorn Gottes heißen, wie man von der Hölle ſelbſt ſagen könnte, ſie ſey in Gott, weil nichts außer ſeiner Unermeßlichkeit iſt, aber Hölle iſt nicht Gott, noch iſt der Zorn Gottes Gott, ſondern jene iſt die Behauſung des Teufels, dieſer der feurige Zorn des Teufels" [2]). So ſpielt dieſe, dem Vorgeben nach nur auf dem Grunde der Schrift ſich bewegende, Erörterung der Erlöſungs- und Verſöhnungslehre immer ſichtbarer in die J. Böhme'ſche Theoſophie hinüber. Um den Tod Chriſti in der ganzen Tiefe ſeiner Bedeutung aufzufaſſen, muß auch der Zorn Gottes feſtgehalten werden. Würde er aber im gewöhnlichen Sinne genommen, ſo müßte man ſich auch zu dem ſo ſtark perhorrescirten juridiſchen Satisfactionsbegriff

1) The grounds and reasons of christian Regeneration. Deutſch Tüb. 1822. §. 23. 24.

2) Stier a. a. O. S. 45. 52. 57. 63. 66. 78. 84. 88. f.

bekennen. Daher wird nun die Sache zuerſt ſubjektiv gewendet, und der Zorn Gottes ſoll, freilich in einem ſehr uneigentlichen Sinne, nur die im Bewußtſeyn ſich ausſprechende und fühlbar werdende Mißfälligkeit der Sünde vor Gott ſeyn. Da jedoch dieſer rein ſubjektive Sinn nicht genügt, ſo wird die Sache realer ſo genommen, daß unter dem Zorn Gottes das der göttlichen Liebe entgegengeſetzte finſtere Feuer der Kreatur verſtanden werden ſoll. Es iſt von ſelbſt klar, daß dieſes Feuer nichts anders iſt, als die Sünde ſelbſt in ihrem Gegenſatz zu Gott. Wenn ſich nun aber auch ganz gut denken läßt, wie die Sünde vermöge dieſes Gegenſatzes das Objekt des göttlichen Zornes iſt, ſo bleibt doch völlig unbegreiflich, wie ſie der Zorn Gottes ſelbſt ſeyn ſoll, ſomit als göttliche Qualität in das Weſen Gottes ſelbſt verſetzt werden kann. Allein hier iſt nun der Punkt, wo der Zorn Gottes in das Gebiet der theoſophiſchen Spekulation übergeht. Der Zorn Gottes iſt die Sünde, alſo eigentlich der Zorn des Menſchen und nur in gewißem Sinne der Zorn Gottes. Sie iſt der Zorn Gottes, und auch wieder nicht der Zorn Gottes, d. h. ſie gehört zur Natur Gottes, wie alles, was iſt, in Gott iſt, gehört aber auch wieder nicht zur eigentlichen Natur Gottes, weil dieſe nur die Liebe iſt, ſie iſt alſo in Gott und nicht in Gott, ſofern in Gott ſelbſt ein Unterſchied iſt, nämlich jener Unterſchied der beiden Principien, des finſtern und lichten, auf deſſen Vorausſetzung das eigenthümliche Weſen der Theoſophie beruht. So wenig auch dieſe Begriffe in der Stierſchen Darſtellung weiter entwickelt ſind, und ſo unwillkürlich ſie vielleicht zu ihnen hineingeführt wurde, ſo ſtehen wir doch mit ihnen ſchon auf einem Boden, auf welchem die Spekulation aufs neue im Begriffe iſt, ſich unſers Dogma's zu bemächtigen.

Hiemit war im Grunde ſchon ein Schritt der Annäherung zur kirchlichen Lehre wieder geſchehen. Der reale Begriff des göttlichen Zorns, auf welchem ſie beruht, war doch

in irgend einem Sinne wieder anerkannt. Allein eine so starke Sprache, wie sich Hasenkamp, Menken und Stier gegen dieselbe erlaubt haben, konnte nicht unerwiedert bleiben, und in einer Zeit besonders, in welcher eine Partei der evangelischen Kirche es sich zur höchsten Aufgabe macht, das wahre Heil derselben durch das Festhalten am Buchstaben der Symbole neu zu begründen, war der von vielen Seiten erhobene Widerspruch gegen die kirchliche Satisfaktionslehre zu herausfordernd, als daß nicht alle Kraft zur Reaktion hätte aufgeboten werden sollen. So erschien der unter dem friedlich lautenden Titel: „Geschichtliches aus der Versöhnungs- und Genugthuungslehre" einen sehr bestimmten polemisch-dogmatischen Zweck verfolgende Aufsatz der evangelischen Kirchenzeitung [1]). Im ersten der bisher erschienenen drei Artikel dieses Aufsatzes wird auf Anselm zurückgegangen, als denjenigen Kirchenlehrer, dessen, die Bibellehre in ihrer innern Nothwendigkeit und Vernünftigkeit darstellende, Theorie ebenso gewiß die einzige sey, die uns in den Besitz des vor Gott geltenden Verdienstes setze, als es gewiß sey, daß es kein einziger Mensch außer Christo besitze [2]), im zweiten wird Hugo Grotius als der Begründer eines theologischen **juste milieu** in Untersuchung gezogen, dem in unserer Zeit so viele huldigen, und das zwischen Wahrheit und Lüge also verhandle, als ob beides Extreme eines Dritten wären, und als ob nicht Wahrheit und Lüge, sondern Lüge und Lüge einander gegenüberstünden [3]), im dritten wird an Hasenkamp und Menken nachgewiesen, wie in Folge der Grotius'schen Scheinorthodoxie in der neuern Zeit eine unendliche Zersplitterung in unserm Lehrbegriff entstanden sey, in welcher jeder Dogmatiker

---

1) Jahrgang 1834. S. 1. f. S. 521. f. Jahrg. 1837. S. 113. f. S. 153. f.

2) Jahrg. 1834. S. 3. 4.

3) Jahrg. 1834. S. 613.

seine Ansicht gebe, und von dieser aus die des Andern bekämpfe, und alle zusammen, mehr oder weniger bewußt oder unbewußt, der Kirchenlehre gegenübertreten, so daß nicht mehr blos aus dem Lager der Feinde Christi gegen die Genugthuungslehre der Kirche gestritten werde, sondern diese unter den Glaubigen selbst ihre indirekten Verbündeten haben [1]). Bei diesem Stande der Dinge ist leicht zu erachten, welche wichtige Stelle in der neuesten Geschichte unsers Dogma's der genannte Aufsatz einnimmt. Zwar sollte man denken, das dogmatische Verdienst desselben könne an der ihm hier gebührenden Stelle nur in der historischen Zurückweisung auf die, für alle Zeiten in ihrer ganz einzigen Bedeutung dastehende, Anselm'sche Theorie gefunden werden, allein der Verfasser desselben hat es gleichwohl nicht unterlassen, sie nach seiner Ansicht auf eine Weise zu begründen, welche für sich selbst näher betrachtet zu werden verdient. Die Hauptsätze seiner Argumentation sind folgende: Die Sünde ist in ihrem tiefsten Grunde Negation Gottes selbst. Sie ist zwar durch den Sündenfall in die Welt gekommen, aber nicht erst an sich geworden, vielmehr ist der Mensch mit seiner Sünde in die Sünde, das Reich der Sünde, gefallen. Das Verhältniß Gottes zur Sünde ist ein absolutes, es ist das Verhältniß Gottes zur Negation seiner selbst. In diesem Verhältniß ist der Begriff der Strafe mitgesetzt: sie ist nicht außer der Sünde, als der Negation Gottes, oder vielmehr das Negative wesentlich als Verderben und Tod. Und das eben ist gerade die Macht Gottes, daß alles, was ihm entgegensteht, Verderben ist, und was sich ihm entgegensetzt, dem Verderben heimfällt. Gott als lebendige Macht ist undenkbar, ohne sich immer geltend zu machen, und zu manifestiren gegen alles, was ist. Alles was ist, ist aber entweder auf Seiten Gottes, oder auf der Seite der Negation Gottes, und darnach erfährt es die Manifestation seiner Macht.

---

1) Jahrg. 1837. S. 113.

Dieſe ſich geltend machende Macht Gottes, welche zugleich Ausfluß ſeines Willens iſt, iſt, als innerer Zuſtand im Verhältniß zur Sünde gedacht, ſein Zorn. Aus dem Zorn-, Straf- und Verderbens-Verhältniß, in welchem der Menſch ſich befindet, zu ſeinem urſprünglichen, ihm anerſchaffenen, Heils- und Lebensverhältniß zurückzukehren, iſt dem Menſchen abſolut unmöglich, da es ſich um die Sünde im Menſchen ſchlechthin, oder um den Menſchen in der Sünde handelt, um den Totalzuſtand des Verderbens, um die Rückkehr aus dieſem Verhältniß, welches für den Menſchen das Strafverhältniß iſt. Die Tilgung der Sündenſchuld in der Strafe, und die Tilgung der Sünde ſelbſt, in vollkommener Heiligung, iſt die Aufgabe der Erlöſung. So unmöglich aber die Tilgung der Schuld und der Sünde für den Menſchen iſt, ſo unmöglich iſt ſie auch außerhalb des Menſchen, weil dann nicht der Menſch, der Sünder, erlöst wäre. Dieſe Unmöglichkeiten entſpringen aus dem Weſen Gottes ſelbſt, ſind alſo von der Art, daß ſie Gott ſelbſt nimmer mehr umgehen kann. Indem nun aber der Sohn Gottes Menſch wurde, und als der menſchgewordene Gottesſohn die Tilgung der menſchlichen Sündenſchuld und der Sünde ſelbſt übernahm, that er dieß in der menſchlichen Natur, ja, als die menſchliche Natur, ſomit iſt in ihm die menſchliche Natur ſelbſt entſündigt, und er hat in ſeiner menſchlichen Natur die ganze Menſchheit vertreten [1]).

Würde dieſe Argumentation nur auf die Anſelm'ſche zurückgehen, und nichts anderes ſeyn wollen, als eine einfache, etwa eines andern Ausdrucks ſich bedienende Wiederholung derſelben, ſo würde ſie ſich auch nur in dieſelben Schwierigkeiten und Widerſprüche verwickeln, allein ſie will, obgleich ſchon Anſelm die Bibellehre in die adäquateſte, der Vernunft am meiſten entſprechende Form gebracht haben ſoll, doch zugleich über ſie hinausgehen, eine noch befriedigendere wiſſen-

1) Jahrg. 1834. S. 586. f.

schaftlich gründlichere Lösung des großen Problems geben, zeigt aber dadurch nur um so auffallender, wie wenig sie auch nur über das Mangelhafte der Anselm'schen Argumentation hinwegzukommen im Stande ist. Es erfordert keinen großen Scharfsinn, um sogleich zu sehen, daß es nichts Verunglückteres geben kann, als den Gedanken, mit welchem sie die Anselm'sche Theorie noch überbieten will. Wie die Anselm'sche geht sie davon aus, die Sünde in der ganzen Tiefe ihres Wesens aufzufassen, die Sünde kann daher nur etwas Absolutes seyn, als Beeinträchtigung, oder Negation, der unendlichen Ehre Gottes ist sie selbst etwas Unendliches, allein Anselm betrachtet dabei die Sünde immer nur als die freie That des Menschen, nur sofern der Mensch vermöge seines freien Willens Gott die schuldige Ehre nicht erweist, zieht er sich eine unendliche Schuld zu, aber die unerhörte Behauptung konnte einem Anselm nicht in Sinn kommen, daß die Sünde nicht als freie That des Menschen, sondern an sich etwas absolutes sey, wie der Verfasser des genannten Aufsatzes behauptet, wenn er das absolute Verhältniß Gottes zur Sünde, oder das Verhältniß Gottes zur Negation seiner selbst so bestimmt, die Sünde sey durch den Sündenfall nicht erst an sich geworden, sondern der Mensch vielmehr mit seiner Sünde in die Sünde gefallen. Ist die Sünde durch die That des sittlich freien Wesens, das sie zuerst begeht, nicht erst an sich geworden, so ist sie überhaupt etwas von der sittlichen Freiheit unabhängiges, eine an sich seyende Macht, welche als die Negation Gottes Gott gegenübersteht. Was ist aber dieß anders, als ein ächt manichäischer Dualismus, wie ja auch der Verfasser dieses Aufsatzes ohne Bedenken von einem, dem Sündenfall vorangehenden Reich der Sünde spricht, und alles, was ist, dadurch geschieden seyn läßt, daß es entweder auf der Seite Gottes, oder auf der Seite der Negation Gottes steht. Die Sünde steht also Gott gegenüber, wie im manichäischen System auf der einen Seite das Reich des Lichts,

auf der andern das Reich der Finſterniß ſteht, der urſprünglich dem Reich des Lichts angehörende Menſch, fällt in das Reich der Sünde, und kann aus demſelben nur dadurch wieder erlöst werden, daß das Lichtreich mit ſeiner Macht in das Reich der Finſterniß eingreift, ſich in daſſelbe herabläßt, um das ſeiner Natur Verwandte aus demſelben an ſich zu ziehen, ſtellvertretend in ſein Leiden einzugehen, in dieſem Leiden aber auch die Macht des Reichs der Finſterniß zu brechen, da das Princip des Lichtreichs ſeiner Natur nach in letzter Beziehung immer wieder das abſolut überwiegende ſeyn muß. Hier iſt nun zwar allerdings kein juriſtiſcher Proceß, wie der des Grotius, aber ein phyſiſcher, und mit ſolchem phyſiſchem Proceß glaubt man am Ende die Wahrheit feſtgeſtellt haben! Es iſt in der That bemerkenswerth, wie dieſe neue Theorie das gerade Gegenſtück zu des Grotius iſt, und wie dieſelben Vorwürfe, die ſie mit allem Recht der Grotius'ſchen macht, mit demſelben Gewicht auf ſie ſelbſt zurückfallen. Wenn daher gegen Grotius eingewendet wird, daß er Gott, Sünde, Strafe als drei außer und neben einander ſtehende Faktoren ſetze, die ſich weſentlich nicht berühren, zu deren Vermittlung und Beziehung zu einander er erſt ein Viertes, wiederum außer den drei Faktoren ſtehendes, ſuche, nämlich ein poſitives Geſetz, und das aus ihm reſultirende Rechtsverhältniß, in dieſer Abgeriſſenheit aber weder die Natur der Sünde, noch das Weſen der Strafe, noch der Zuſammenhang beider im Menſchen mit Gott zu erkennen ſey, ſondern nichts als juriſtiſche Definitionen übrig bleiben [1]), ſo berühren ſich in dieſer neuen Theorie zwar allerdings die drei Faktoren, Gott, Sünde und Strafe weſentlich, aber dieſe weſentliche Berührung iſt nur eine phyſiſche, und das Vierte, das ſie vermittelt, und in Beziehung zu einander ſetzt, iſt auch nur etwas Aeuſſerliches, nämlich der Sündenfall, welcher, ſobald ein von demſelben

1) Jahrg. 1834. S. 586.

unabhängiges für sich bestehendes Reich der Sünde gesetzt ist, nur als ein Angriff des Reichs der Finsterniß auf das Reich des Lichts gedacht werden kann. Es sind daher mit Einem Worte physische Verhältnisse, welche an die Stelle der juristischen Definitionen des Grotius gesetzt werden [1]). Zwar könnte es scheinen, gegen den Vorwurf des Manichäismus habe sich diese Theorie hinlänglich dadurch vorgesehen, daß sie die Sünde als die bloße Negation Gottes bestimmt, somit nur als etwas Negatives, nicht aber als etwas Positives, wie dieß

---

1) Mit diesem physischen Begriff Gottes stimmt auch ganz zusammen, was Jahrg. 1837. S. 172. über den Zorn Gottes gesagt wird. Der Zorn wird zwar nicht eine Eigenschaft Gottes, aber der Affekt einer Eigenschaft, nämlich der Heiligkeit, genannt. Im Zorn sey zwar nicht die Liebe aufgehoben, wohl aber die Liebesäusserung aufgehalten. Darin aber breche die Liebe wieder durch, daß sie es nicht vertrage, gehemmt zu seyn, und nun diese Hemmung selbst aufhebe, weil das Geschöpf es nicht könne. „Die Aeußerung der Heiligkeit Gottes im Zornfeuer" wird weiter mit F. v. Meyer, Inbegriff der christl. Glaubenslehre 1832. S. 175., gesagt, „hat ihren Grund im Wesen Gottes, sie ist aber diesem Wesen an sich fremd. Physisch zu reden, so ist der Zorn Gottes das abstoßende Princip, seine Liebe das anziehende, beide sind Eins, und fließen in der allein ewigen Anziehung wieder zusammen. Aber solange die Liebe Gottes das Geschöpf, das Kind des Zorns von Natur, nicht anziehen kann, mit dessen Willen, so lange bleibt dieselbe Liebe als Zorn über ihm, wie eine Wolke, die der warme Sonnenstrahl zusammenzieht und nicht aufzulösen vermag." Den zornigen Gott will diese Theologie um keinen Preis sich nehmen lassen, dagegen thut sie sich viel darauf zu gut, den blutdürstigen, oder jenes krasse Zerrbild, das dem Jüngling in Tholuck's Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers (erste Aufl. 1823. S. 114. f.), als die gewöhnliche kirchliche Lehre entgegentrat, aufzugeben. Jahrg. 1834. S. 2.

wesentlich zum Manichäismus gehört, betrachtet. Allein als etwas rein negatives kann die Sünde in keinem Falle betrachtet werden, wenn sie doch bei aller Negativität ihres Wesens auch wieder etwas reales und wirkliches ist, und wenn es, wie der Verfasser des Aufsatzes sagt, schon vor dem Sündenfall eine an sich seyende Sünde, und ein ursprüngliches Reich der Sünde gibt, so ist ohnedieß dadurch ein rein negativer Begriff der Sünde von selbst ausgeschlossen. Unstreitig kann das ächt Manichäische dieses Dualismus nur dadurch beseitigt werden, daß die Sünde nicht als etwas an sich seyendes, sondern als etwas an sich erst gewordenes aufgefaßt wird, aber dann kann auch nicht mehr behauptet werden, daß das Verhältniß Gottes zur Sünde ein absolutes ist, oder das Verhältniß Gottes zur Negation seiner selbst. Mit dem Begriffe Gottes ist allerdings auch die Negation Gottes gesetzt, sofern die Negation ein absolutes Moment des Denkens ist, aber Negation und Sünde sind nicht identische, sondern wesentlich verschiedene Begriffe. Wären sie identisch, wäre das Verhältniß Gottes zur Sünde schlechthin nur das Verhältniß Gottes zur Negation seiner selbst, so müßte auch alles, was nicht Gott ist, schlechthin Sünde seyn, aber die Welt und der Mensch sind nicht Gott, ihrem Begriffe nach von Gott verschieden, insofern die Negation Gottes, ohne darum ihrem Begriffe nach nichts anders zu seyn, als die Sünde, oder das absolute Böse. Geht man daher, um das Verhältniß Gottes zur Sünde, als ein absolutes aufzufassen, auf den Begriff der Negation zurück, so muß man entweder Sünde und Negation schlechthin gleichsetzen, und die Sünde ist in demselben Sinn absolut, in welchem alles, was nicht Gott ist, die absolute Negation Gottes ist, was offenbar der manichäische Dualismus ist, oder man kann, wenn man diesem manichäischen Begriff der Sünde ausweichen will, nur den Begriff der Negation festhalten, die Negation in diesem höchsten absoluten Sinne aber ist nicht anders, als das logische Moment des An-

dersseyns, des Unterschieds, die Diremtion des Endlichen und Unendlichen, und man betritt ebendamit, wenn die Idee der Versöhnung auf diesem Wege begründet werden soll, ein Gebiet der Spekulation, das von der Sphäre der Anselm'schen Satisfactionstheorie wesentlich verschieden ist. Diese selbst aber ist weder auf die eine noch die andere Weise besser gerechtfertigt, als von Anselm selbst geschehen ist, während man doch durch das Bestreben, über sie hinauszugehen, und die rechte Begründung für sie erst zu suchen, selbst das Geständniß ablegt, wie wenig man sich durch die ihr von Anselm gegebene Form befriedigt fühle, und wie wenig sie daher auch den absoluten Vorzug verdienen könne, welchen man gleichwohl ihr zuerkennt.

Hieraus ergibt sich zur Genüge, welchen Werth eine solche Vertheidigung der kirchlichen Lehre haben kann [1]). Wel-

---

1) Soll die kirchliche Genugthuungslehre vertheidigt werden, so ist der ohne Zweifel von demselben Theologen, in den Beiträgen zur Vertheidigung der evangel. Rechtgläubigkeit, Erste Lieferung Heidelb. 1825, (oder: die Unwissenschaftlichkeit und innere Verwandtschaft des Rationalismus und Romanismus in den Erkenntnißprincipien und Heilslehren des Christenthums, dargethan von E. Sartorius) Kap. 6. von der stellvertretenden Genugthuung Christi S. 121. f., eingeschlagene Weg der weit angemessenere. Hier wird alles auf die Frage: wie das Verdienst Christi, das nichts anders ist, als die vollkommene Gesetzes-Erfüllung, welche der Natur der Sache nach gerecht macht, das unsrige wird? zurückgeführt, und zur Beantwortung derselben gesagt, daß es ohne Schenkung und Uebertragung uns nie zu eigen werden würde. Da nun jenes Schenken und Zurechnen ein rein positiver Akt der göttlichen Gnade sey, so ergebe sich daraus, daß wir über unsern Besitz des Verdienstes Christi durch gar keine Spekulation und Theorie darüber, sondern lediglich durch eine auf unmittelbarer Offenbarung Gottes beruhende Erklärung seiner Gnade, oder durch

che grobe Verwirrung der Begriffe liegt aber auch ſchon dabei zu Grunde, daß die Lehre, die als kirchliche vertheidigt werden ſoll, geradezu mit der Anſelm'ſchen identiſch genommen wird. Es iſt in den frühern hiſtoriſchen Unterſuchungen gezeigt worden, welche weſentliche Differenz zwiſchen der Anſelm'ſchen und der ſymboliſchen Lehre der lutheriſchen Kirche ſtattfindet. Handelt es ſich daher um den wahren Begriff der letztern, ſo iſt es ebenſo wenig erlaubt, Beſtimmungen, welche nach den ſymboliſchen Schriften der lutheriſchen Kirche weſentlich zu ihr gehören, fallen zu laſſen, als es erlaubt ſeyn kann, ſolche in ſie aufzunehmen, welche nur der Anſelm'ſchen Lehre eigenthümlich ſind. Ebenſo falſch iſt das Vorgeben, daß die Anſelm'ſche Lehre nicht blos nach Anſelm bei den Reformatoren, und durch die blühendſten Zeiten der evangeliſchen Kirche hindurch, ſondern auch vor Anſelm ſchon in der früheſten Zeit der chriſtlichen Kirche als Kirchenlehre gegolten habe [1]). Zwar ſoll dieß nur von der Grundlage und den Grundzügen der Kirchenlehre zu verſtehen ſeyn, und hiemit

---

die ausdrückliche Verheißung und Zuſage des göttlichen Evangeliums vergewißert werden können (S. 130.). Nur ſollte man auch, konſequenter Weiſe, bei dieſer poſitiven Deklaration des göttlichen Willens einfach ſtehen bleiben. Denn ſobald man, um von ihr den Vorwurf einer willkürlichen Rechtfertigungsart, die ebenſo gut auch anders hätte eingerichtet werden können, abzuwenden, ſagt, wie a. a. O. S. 132. weiter geſagt wird, vielmehr laſſe ſich gar keine andere denken, welche das Geſetz und Evangelium glücklicher, heilſamer und zweckmäßiger verbände, welche uns zu gleicher Zeit eine ebenſo große Heiligkeit, als Gnade Gottes offenbarte, welche ebenſo kräftig auf unſere Beſeligung, als auf unſere Heiligung einwirkte, ſo kommt man dadurch ſogleich wieder in die Theorie hinein, was man doch eben auf dieſem Wege vermeiden wollte.

1) Evang. Kirchenz. 1834. S. 3.

nicht geläugnet werden, daß ſie zu allen Zeiten auch ein menſchliches Beiweſen und Beiwerk gehabt habe, auf welcher Willkür beruht aber eine ſolche Scheidung des Subſtanziellen und Accidenziellen, um am Ende dieſe ächt katholiſche Stabilität des Dogma's zu Stande zu bringen? Allein ſolche, jeder vernünftigen Auffaſſung der Geſchichte widerſtreitende, Behauptungen ſind freilich nöthig, um den eigentlichen Grund des Anſtoßes der Gegner an der Genugthuungs- und Verſöhnungslehre nicht in dem Eigenthümlichen der Anſelm'ſchen Lehre, ſondern in dem vor ihr Vorhandenen, und von ihr Vorausgeſetzten zu finden, mit Einem Worte in Chriſtus ſelbſt [1]), und Männer, deren Andenken man doch ſelbſt ein geſegnetes nennen muß [2]), als unmittelbare Feinde Chriſti zu brandmarken. Darum darf auch dieß in einer Geſchichte der Lehre von der Verſöhnung nicht verſchwiegen werden, wie in der neueſten Zeit jene hochmüthige Verketzerungsſucht, welche alle Verſchiedenheit der Auffaſſungsweiſe des chriſtlichen Dogma's nur aus der Verkehrheit des Unglaubens herleiten will, und in allen Abweichungen von dem Buchſtaben der Symbole, der allein gelten ſoll, und doch nach Belieben auch wieder nur für ein

---

1) Jahrg. 1834. S. 5. belegt, wie ſich erwarten läßt mit der Stelle: „Der natürliche Menſch vernimmt nichts vom Geiſte Gottes, denn es iſt ihm eine Thorheit.“ Der geiſtige Menſch iſt alſo nur derjenige, welcher mit dem Verfaſſer des Aufſatzes die Anſelm'ſche Satisfactionslehre für die reine, nur theoretiſch gefaßte, Bibellehre hält, alle andern aber, die dieſe Ueberzeugung nicht theilen können, gehören unter die Kategorie des natürlichen Menſchen. Kann jener grund- und bodenloſe, nur ſein eigenes Ich für das reine Organ der Wahrheit haltende Subjektivismus, welchen der Verfaſſer des Aufſatzes ſelbſt andern zum Vorwurf macht (Jahrg. 1837. S. 170.), ſich in irgend jemand gewaltiger aufblähen, und thörichter geberden, als in ihm ſelbſt?

2) Jahrg. 1837. S. 122.

menſchliches Beiwesen und Beiwerk erklärt wird, nur ein Werk der Lüge erblickt, ſich beſonders auch dieſe Lehre für ihre Zwecke, zur Förderung deſſen, was ſie evangeliſches Chriſtenthum nennt, auserſehen hat.

Gegen eine juriſtiſche Behandlung der Satisfaktionslehre, wie die des Grotius war, glaubten ſich Theologen, wie die zuletzt erwähnten, nicht ſtark genug erklären zu können. Aber dabei ſollte gleichwohl der weſentliche, nur von dem atomiſtiſchen Materialismus der Zeit verkannte, Lebenszuſammenhang der beiden Wiſſenſchaften, der Theologie, dieſer Königin aller Wiſſenſchaften, und der zu ihrer Hülfe beſtimmten erſtgebornen Tochter, der Jurisprudenz, wie überhaupt, ſo insbeſondere in Beziehung auf die Lehre von der Erlöſung auf keine Weiſe überſehen werden. Das juriſtiſche, von Anſelm als Satisfaction bezeichnete, von Hugo Grotius nur formell juriſtiſch erläuterte Element, ſey älter als ſein Name, älter als alle juriſtiſch theologiſchen Unterſuchungen darüber, nämlich ſo alt, als die Erlöſungslehre ſelbſt, denn es beruhe auf der Vermittlung und Gnade Gottes, und ſey ſo alt, als der Rathſchluß Gottes zur Vergebung der Sünden, und zur Erlöſung des gefallenen Menſchengeſchlechts, wurde von einem Juriſten erinnert [1]), welcher dieſe juridiſche Seite der Erlöſung in der Sphäre der Wiſſenſchaft, welche das, was iſt, zum Gedanken, zum Begriff, überhaupt zum Verſtändniß zu bringen habe, zu vertreten, ſich um ſo mehr aufgefordert fühlte, je mehr eben dieſe Seite in der theologiſchen Wiſſenſchaft ſelbſt nur unvollſtändig erkannt, ja ſelbſt von treuen Haushaltern und

---

1) K. F. Göſchel, Zerſtreute Blätter aus den Hand- und Hülfsakten eines Juriſten. Wiſſenſchaftliches und Geſchichtliches aus der Theorie und Praxis, oder aus der Lehre und dem Leben des Rechts 1832. Vgl. Literar. Anzeiger für chriſtl. Theologie und Wiſſenſchaft überhaupt, herausg. von Tholuck 1833. S. 69. f. Evang. K. Z. 1834. S. 14.

Auslegern des Worts Gottes in ihrer nothwendigen und weſentlichen Bedeutung verkannt werde. Die Folge hievon war, daß ſich Philoſophie, Jurisprudenz und Theologie zu einer neuen juriſtiſchen Genugthuungstheorie vereinigten, deren Weſentliches in folgenden Hauptſätzen beſteht:

Das Weſen der Liebe beſteht in der aktiven und paſſiven Gemeinſchaft mit ihrem Gegenſtande, ſie iſt aktiv und paſſiv Mittheilung. Nach der erſten Beziehung erweist ſich die Strafe als Liebe dadurch, daß das Recht, näher der, der das Recht und Gerechtigkeit ſelbſt iſt, den Verbrecher, welcher es und ihn verläßt, darum doch nicht verläßt, ſondern auf ihn wirkt, und ſich ihm mittheilt. Nach der zweiten Beziehung, welche aus der erſten, überhaupt aus der Gemeinſchaft, nothwendig folgt, erweist ſich die Strafgerechtigkeit als die Liebe dadurch, daß jene, näher die Perſon, welche die Gerechtigkeit ſelbſt iſt, in Folge der ihrerſeits fortdauernden Gemeinſchaft mit dem Geſtraften, deſſen Strafleiden mit leidet, und auf ſich nimmt. Der Unterſchied zwiſchen dem Strafleiden des Ungerechten und Unheiligen, und dem Strafleiden des Gerechten und Heiligen beſteht aber darin, daß jener, weil er ſich vom Rechte getrennt und die Gemeinſchaft zerriſſen hat, dieſer hingegen umgekehrt, weil er von dem Uebelthäter nicht abläßt, ſondern ſeinerſeits die Gemeinſchaft mit ihm fortſetzt (ſonſt würde er nicht ſtrafen), die Folgen des Unrechts als ein Leiden trägt. In dieſem Strafproceß der Liebe liegt zugleich und vollſtändig der geſammte Heilungsproceß, indem durch die Gemeinſchaft, welche auf der einen Seite als ein fortdauernder Bund ſich bewährt und verwirklicht, auch der andern Seite die Rückkehr und der Zugang dazu eröffnet wird. Es wird jedoch zur Realiſation dieſes Wiederherſtellungsproceſſes allerdings noch zweierlei vorausgeſetzt, nämlich von Seiten des Gerechten, welcher ſtraft und die Strafe ſelbſt leidet, daß er ſtärker ſey, als das Unrecht, deſſen Folgen er trägt, um Sünde und Strafe überwinden zu können, von Seiten

des Ungerechten, daß er zugreift, d. h. das Bedürfniß fühlt, sein Unrecht einsieht, und doppelt schmerzlich empfindet, weil die Folgen seines Unrechts auf den Gerechten zurückfallen. Der Organismus kann das einzelne kranke Organ, dessen Krankheit auf ihn zurückfällt, nur dann heilen, wenn einerseits er selbst gesund und stark ist, die Krankheit zu bewältigen, andererseits aber das Organ die Mittheilung des gesunden Organismus wieder anzunehmen im Stande ist. Hienach wird die Strafe nur dadurch zum Lösegeld der Sünde, daß sie der Gerechte auf sich nimmt, das Unrecht wird nur dadurch vergeben, daß es abgebüßt und getilgt wird, abgebüßt wird es aber nur dadurch, daß der Gerechte, welcher straft, mittelst der Liebes-Gemeinschaft die Strafe auf sich nimmt, um sie zu überwinden, und die Gemeinschaft wiederherzustellen. Die Satisfaction ist damit, daß der Ungerechte leidet, so wenig vollendet, daß sie vielmehr wesentlich in dem stellvertretenden Leiden des Gerechten besteht. Sie soll Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott bewirken, kann es aber nur dadurch, daß Gott als Mensch mit leidet, er selbst die Gemeinschaft nicht verweigert. Wenn es heißt, daß die Gerechtigkeit Satisfaction fordere, so ist damit eben nur gesagt, daß sie, als die Liebe, die Tilgung des Unrechts und die Wiederherstellung des Rechts auch für den, der es gebrochen hat, erheische, denn es geschieht der Gerechtigkeit nur dadurch genug, daß sie wiederhergestellt wird. Darum beschränkt sich auch die Forderung nicht auf das Strafleiden des Ungerechten, in welchem vielmehr nur die erste Liebesäußerung sich kund gibt, sie erstreckt sich vielmehr auf gemeinsames Leiden.

Fragen wir, worin das wesentlich Neue und Eigenthümliche dieser Theorie bestehe, so muß man sich wundern, wie eine mit solchem Anspruch auftretende Theorie bei näherer Betrachtung doch nur auf eine leere, der neuesten Philosophie abgeborgte, Phraseologie hinausläuft. Der Grundgedanke, auf welchem sie beruht, ist, daß die Gerechtigkeit nicht blos als

die abstrakte Gerechtigkeit gedacht werden dürfe, sondern zugleich auch mit der Liebe Eins seyn müsse, so daß, wie die Gerechtigkeit ein Ausfluß der Liebe ist, in der Strafe die Gerechtigkeit sich als die Liebe erweist. In diesem Sinne wird daher nicht nur gesagt, daß die Strafe oder das Strafrecht den Verbrecher auch wieder zu Ehren bringt, sofern die Strafe ihn in die Sphäre des Rechts zurückführt, ihrer Wahrheit nach zuletzt der offenbare Sieg des Rechts selbst ist, als des objektiven Willens gegen den im Unrecht sich geltend machenden subjektiven, sondern daraus auch die Folgerung abgeleitet, daß, da jeder Richter das Recht in Person ist, ein Richter, welcher straft, ohne zu lieben, die Gerechtigkeit in einen todten, einer äußern Wage vergleichbaren Mechanismus verkehren würde. Hiemit ist jedoch nichts gesagt, was nicht längst anerkannt worden wäre, und am meisten von allen denjenigen, welche den Zweck der Strafe in die Besserung des Gestraften setzten, neu aber ist nun die Wendung, daß der strafende Richter, vermöge der als Liebe sich erweisenden Gerechtigkeit, und der durch dieselbe vermittelten Gemeinschaft mit dem Gestraften, das Strafleiden desselben zu theilen habe. Allein eben dieß zeigt sich in der Anwendung auf das Leiden Christi als eine ungenügende Vorstellung. Ist die Strafe dazu bestimmt, den Verbrecher in die Sphäre des Rechts zurückzuführen, so muß sie an ihm selbst vollzogen werden, und die Liebe des strafenden Richters kann sich nur durch die Realisirung der sittlichen Zwecke der Strafe bethätigen. Soll nun aber diese neue Theorie eine neue Rechtfertigung und Begründung der gewöhnlichen Satisfactionslehre seyn, wie sie es seyn will, so muß sie mit derselben auch voraussetzen, daß Christus nicht blos die Leiden der an den Menschen selbst vollzogenen Strafe in seinem Mitgefühl mit ihnen getheilt, sondern diese Strafe selbst in seinem stellvertretenden Leiden an der Stelle der ebendeßwegen von der eigenen Erduldung der Strafe befreiten Menschen übernommen habe. Wie soll aber dieß aus den

Begriffen, von welchen diese neue Theorie ausgeht, folgen? Es ist nur die willkürliche Unterschiebung eines in den Prämissen auf keine Weise begründeten Begriffs, wenn aus der Voraussetzung, der strafende Richter dürfe dem Gestraften seine Liebe nicht entziehen, die Folgerung gezogen wird, Gott müsse Mensch werden, weil sonst die Wiederherstellung der Gemeinschaft nicht bewirkt würde. Diese Gemeinschaft besteht ja schon darin, daß das Recht, indem es den Verbrecher straft, ebendadurch nicht von ihm abläßt, und soweit sie einer Wiederherstellung bedarf, geschieht sie dadurch, daß eben die Strafe in die Sphäre des Rechts zurückführt. Wer dieß festhält, wird sich auch durch folgendes Raisonnement nicht bereden lassen können, irgend einen Schritt weiter zu kommen: „Auf der Oberfläche, bei welcher die faule Vernunft in der Einbildung ihrer Infallibilität stehen bleibe, scheine allerdings der gesunden Vernunft nichts widersprechender, als stellvertretendes Leiden, Leiden eines Unschuldigen für die Schuldigen, und nun zeige es sich gleichwohl, indem wir nüchtern und prüfend in die Begriffe selbst eingehen, daß nichts so sehr, als das bloße vereinzelte Strafleiden des Schuldigen dem Begriffe und Zwecke der Satisfaction widerspreche. Wie denn das Unrecht, der Abfall von dem gesunden Rechtsorganismus getilgt werden könne, wenn dieser selbst von dem abgefallenen Organe sich entferne, und damit nichts mehr gemein haben wolle, und wenn eine ganze Gattung abgefallen und krank sey, von der Fußsohle bis zum Haupte, wie sie geheilt werden könne, was ihr Leiden gegen ihren Abfall helfe, wenn nicht der Arzt, statt äußerlich davor stehen zu bleiben, in das Leiden eingehe, und zu diesem Zwecke in die Gattung selbst, als sie selbst, eingehe? Wozu helfe sonst alle Strafe, wenn der Strafende mit dem Gestraften doch nicht wieder in Gemeinschaft treten wolle?“ Gewiß, wenn einmal erwiesen ist, daß der die Stelle der Menschen vertretende Christus in den Organismus der Gattung eingegangen, daß er die Gattung selbst ist, kann dem

Einzelnen nur durch dieſe Weſens-Gemeinſchaft, oder vermittelſt des Zuſammenhangs geholfen werden, in welchem der Einzelne zum Ganzen ſteht. Aber woraus folgt denn, was doch hier allein das Hauptmoment der ganzen Argumentation ſeyn muß, dieſes Eingegangenſeyn in die Gattung? Daß es aus dem Begriffe der Strafe, auch nach der hier gegebenen Beſtimmung deſſelben nicht folgt, iſt ſchon gezeigt. Es könnte daher nur aus dem Begriffe der Liebe abgeleitet werden, ſofern es zum Weſen der Liebe gehört, ſich mitzutheilen, und in eine Gemeinſchaft des Weſens und Lebens einzutreten, aber ebendamit verläßt dieſe Theorie, wie ſie ja auch ſelbſt zuletzt an die Stelle des Richters den Arzt ſetzt, den juridiſchen Boden, auf welchen ſie ſich urſprünglich ſtellte, und auf welchem ſie ſich allein bewegen darf, wenn ſie leiſten ſoll, wozu ſie ſich anheiſchig gemacht hat, aus dem juridiſchen Begriffe der Strafe und des Strafrechts eine Deduktion der Satisfaktionslehre zu geben. Offenbar fließen hier zwei verſchiedene Begriffe und Standpunkte in einander. Der Begriff der Strafe geſtattet nicht, die Liebe von der Gerechtigkeit zu trennen (die Strafe erweist ſich ſo in dem Daſeyn des Rechts, an dem, der das Recht bricht, als Liebe, oder als Gnade, weil in ihr das Recht, welches ein Gut iſt, ja das Gute ſelbſt [1]), ſeinen Einfluß auch dem nicht entzieht, der ſich ſeinerſeits deſſelben begeben und verluſtig gemacht hat, und die Vergebung iſt die Krone der Strafe, mittelſt deren der Uebertreter in die Gemeinſchaft

1) Göſchel drückt dieß auch ſo aus: Die Strafe iſt, als Negation des Unrechts, nicht blos ein Uebel gegen den Verbrecher, ſondern auch für ihn, indem damit nicht blos dem Rechte überhaupt, und dem, der das Unrecht leidet, ſondern auch dem, der das Unrecht thut, als einem vernünftigen Weſen gegen ſeine eigene Unvernunft Genugthuung verſchafft wird. Es iſt keine Negation ohne ein poſitives Element, wie ſollte doch die Negation, welche die Negation des Rechts negirt, das Recht ſelbſt nicht affirmiren?

mit dem Rechte, die er zerriſſen hat, wieder aufgenommen wird), allein der Begriff der Strafe bleibt doch immer, wie es der juridiſche Standpunkt erfordert, der Hauptbegriff und der der Liebe iſt der untergeordnete. Wird aber der Begriff der Liebe vorangeſtellt, ſo tritt der der Strafe in ein untergeordnetes Verhältniß zu demſelben, und der juridiſche Geſichtspunkt fällt hinweg. Es wird alſo entweder der juridiſche Geſichtspunkt feſtgehalten, aber man kommt auf demſelben nicht auf ein ſtellvertretendes Leiden des Gottmenſchen, oder man kommt auf dieſes Reſultat, aber nicht auf dem juridiſchen Standpunkt, auf welchen man ſich urſprünglich ſtellte, was nichts anders iſt, als die alte Antinomie zwiſchen der Liebe und der Gerechtigkeit. Wie demnach hiedurch, wie Göſchel meint, der ganze große Gnadenakt der Heilsordnung zu unſerer Erlöſung ſich als ein Juſtizakt erweiſen ſoll, iſt gewiß nicht einzuſehen, wohl aber mag uns, was Göſchel zum Schluſſe ſeiner Entwicklung ſagt, daß durch die Verſöhnung Gott auch dem Menſchen das werde, was er an ſich und für ſich iſt, abſoluter Geiſt, in welchem die Fremdheit, die an der Offenbarung des objektiven Geiſtes zurückgeblieben war, vollends abgeſtreift iſt, auf ein anderes Gebiet hinüberweiſen, auf welchem die Theologie, was ſie bei der ihr ſtets fremd bleibenden Jurisprudenz nie finden kann, mit beſſerem Grunde bei der Philoſophie zu ſuchen berechtigt iſt.

Viertes Kapitel.

Die neueſte Entwicklungs-Epoche des Dogma's. Fichte, Daub, Schelling, Hegel, Marheinecke. Die Gegner der Hegel'ſchen Lehre. Schluß.

Ehe wir unſer Dogma auf dem letzten Schritte ſeines neueſten Entwicklungsgangs weiter verfolgen, iſt es gut, einen flüchtigen Blick auf das zuletzt durchlaufene Gebiet deſſel-

ben zurückzuwerfen. Zwischen die beiden Entwicklungs-Epochen, welche, wie für die Geschichte der neuesten Theologie überhaupt, so insbesondere auch die Versöhnungslehre, durch die Schleiermacher'sche Glaubenslehre auf der einen und die Hegel'sche Religionsphilosophie auf der andern Seite bezeichnet sind, fallen mehrere Versuche einer Versöhnungstheorie, von welchen jedoch, wie gezeigt worden ist, keiner zu einer selbstständigen Bedeutung gelangen konnte, da sie mit andern schon früher gemachten Versuchen zusammenfallen, und sich von ihnen nur durch eine mehr oder minder unwesentliche Form unterscheiden. Um daher dasjenige, was wir im Verhältniß zu dem frühern Entwicklungsgang unsers Dogma's als einen wesentlichen Fortschritt betrachten können, rein und bestimmt aufzufassen, müssen wir immer wieder auf den Schleiermacher'schen Standpunkt zurückgehen. Das Eigenthümliche des Schleiermacher'schen Standpunkts aber, soweit unser Dogma auf demselben zu einem neuen Moment seiner Entwicklung fortgeschritten ist, besteht in folgenden zwei Hauptpunkten: 1. Da die Versöhnung ihrem Wesen nach die Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Christus ist, so ist ihr Princip eben dasjenige, was die eigenthümliche Würde der Person Christi konstituirt, also die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns, oder das Seyn Gottes in Christus: mit dem Bewußtseyn dieser Einheit des Göttlichen und Menschlichen nimmt der Einzelne das Princip der Versöhnung in sich auf. 2. Sofern die Versöhnung als Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi eine Thätigkeit des Erlösers ist, ist sie in Beziehung auf den Einzelnen keine unmittelbar persönliche, sondern eine durch die von dem Erlöser gestiftete Gemeinschaft vermittelte, so daß der Einzelne nur als Glied dieser Gemeinschaft, und in dem ihn mit derselben verbindenden Gesammtbewußtseyn sich mit Gott versöhnt wissen kann, das Princip der Versöhnung zunächst nur aus derselben in sich aufnimmt. In diesen beiden, in wesentlicher Beziehung zu einander stehenden, Momenten ist

zwar der Begriff der Versöhnung auf seinen absoluten Ausdruck gebracht, aber auch nur in einer rein geschichtlichen Bedeutung aufgefaßt. Der ganze Proceß, in welchem der Begriff der Versöhnung sich selbst realisirt, wird nur als ein in der Gemeinschaft, in welcher das in Christus als Einheit gesetzte Gottesbewußtseyn in seinem zeitlichen Werden zu seiner geschichtlichen Realität gelangt, sich entwickelnder angeschaut, nicht als ein objektiv göttlicher, durch welchen, wie bei der kirchlichen Satisfactionstheorie, ein auf das Wesen Gottes selbst sich beziehender Gegensatz für das Bewußtseyn Gottes ausgeglichen werden soll. Die ganze Betrachtungsweise ist eine blos subjektive. Das von dem Inhalt der Erfahrungen des innern christlichen Lebens erfüllte Bewußtseyn des Einzelnen erweitert sich zum Bewußtseyn der Gemeinschaft, in welche sich der Einzelne hineingestellt sieht, und geht in demselben so weit zurück, bis es einen die eigenthümliche Bestimmtheit dieses Gesammtbewußtseyns hinlänglich erklärenden Anfangspunkt gefunden hat, welchen objektiven Grund aber dieses Princip in dem Wesen Gottes selbst habe, in diese Frage weiter einzugehen, liegt ganz ausserhalb dieses Standpunkts. Und doch wird der Geist des Menschen immer wieder, wie auch die neueste Geschichte unsers Dogma's zeigt, auf diese Frage zurückgetrieben; er kann sich nur dann wahrhaft und absolut versöhnt wissen, wenn er den Grund des sein religiöses Bewußtseyn mit sich selbst entzweienden Zwiespalts im Wesen Gottes selbst aufgehoben weiß. Das ist die tiefe Bedeutung der kirchlichen Satisfactionslehre, das die geheimnißvolle Anziehungskraft, die sie durch die ihr zu Grunde liegende Totalanschauung ausübt, so unbefriedigend und abstoßend sie in allen ihren einzelnen Vorstellungen ist. Nur wenn Gott den Menschen mit sich versöhnt, oder vielmehr in der Versöhnung des Menschen sich mit sich selbst versöhnt, der subjektive Geist mit dem objektiven, der endliche mit dem absoluten Eins wird, ist der Mensch wahrhaft und absolut versöhnt, nur dann ist

die unendliche, den Menschen von Gott trennende, Kluft verschwunden, und die Scheidewand aufgehoben, die die Ursache ist, daß Gott dem Menschen immer noch als ein fremder und verschlossener gegenübersteht. Das Letztere ist das Mangelhafte und Ungenügende der Schleiermacher'schen Lehre, auf dieser Seite liegt daher auch das natürliche Ziel, auf welches das seiner innern Bewegung folgende Dogma hinstreben muß. Auf welche Weise der weiter strebende Geist die Lösung der vor ihm liegenden Aufgabe versuchen mag, er kann, seiner Natur nach, nur von der Subjektivität zur Objektivität sich fortbewegen, nur hier den Punkt finden, auf welchem er zu seiner Ruhe kommen soll. So gewiß aber auf dieser Seite der Begriff der Versöhnung erst zu seiner wahrhaft objektiven Realität gelangen muß, so gewiß ist auch, daß durch den erst zu gewinnenden objektivern Standpunkt das schon von Schleiermacher erreichte Moment der Objektivität nicht wieder aufgehoben werden darf, die Vermittlung der auf den Einzelnen sich beziehenden erlösenden und versöhnenden Thätigkeit Christi durch die von ihm gestiftete Gemeinschaft, sofern als objektive Wahrheit nur das gelten kann, was im geschichtlichen Bewußtseyn der Menschheit, in dem natürlichen Zusammenhange der Gattungs-Gemeinschaft, von welcher das Individuum getragen und bestimmt wird, in seiner Objektivität sich geltend zu machen im Stande ist. In dieser Hinsicht ist zwar schon hier der Uebergang von dem Standpunkt der Subjektivität zu dem Standpunkt der Objektivität, aber gleichwohl ist diese ganze Sphäre, da das Gesammtbewußtseyn der Gemeinschaft, in welcher der Einzelne steht, nur das erweiterte Bewußtseyn des Subjekts ist, eigentlich nur als die Sphäre des subjektiven Bewußtseyns anzusehen, und die Aufgabe kann daher nur diese seyn, die beiden Momente, durch welche der subjektive Geist mit dem objektiven sich zur Einheit zusammenschließen soll, das historische und das spekulative, so mit einander zu vermitteln, daß sich in beiden die lebendige Bewegung des absoluten Geistes offenbart.

Wie das, in der von Christus gestifteten Gemeinschaft gegebene, geschichtliche Moment, als die Seite des subjektiven Bewußtseyns, in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre zwar zu seinem Rechte gekommen ist, aber auch nur in seiner Einseitigkeit sich darstellt, so ist jenes andere Moment, das rein spekulative, das als ein philosophisches ganz dem neuern Entwicklungsgange der Philosophie angehört, schon früher auf eine um so einseitigere Weise hervorgetreten; wir müssen daher hier etwas weiter zurückgehen, um die verschiedenen Fäden, an welchen die Entwicklung des Dogma's weiter fortläuft, zur Einheit zusammenzufassen.

Sobald die neuere Philosophie von der äußersten Spitze der Subjektivität, in welche sie sich in dem Ich-Princip der Fichte'schen Wissenschaftslehre verlief, sich wieder zurückwandte, um dem Subjekt wenigstens das Objekt in gleicher Bedeutung zur Seite zu stellen, und das Absolute als die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven aufzufassen, war schon dadurch auch für die christliche Versöhnungslehre, wenn wir auf die Gestalt zurücksehen, welche sie zuletzt durch die Kant'sche Philosophie erhalten hatte, ein neuer entscheidender Wendepunkt gekommen, und sie wurde nun zunächst unter den objektiven Gesichtspunkt des Verhältnisses des Unendlichen und Endlichen gestellt. Es geschah dieß schon durch Fichte selbst. Die wesentliche Modifikation, welche Fichte seiner ursprünglichen Lehre dadurch gab, daß er an die Stelle des absoluten Ichs Gott und das göttliche Leben als das Eine wahrhaft Seyende, außer welchem nichts ist, setzte, hatte, als die Anweisung zum seligen Leben, wie Fichte selbst seine neue Lehre nannte, eine sehr nahe Beziehung zu der christlichen Lehre von der Versöhnung, welche in der Form, die sie hier erhielt, der innerste und wesentlichste Akt des göttlichen Lebens selbst wurde. Die Hauptsätze dieser Lehre verdienen hier um so mehr eine Stelle, da sie uns schon früher sogar in derselben, nur wenig verschiedenen, Form als eine merkwürdige geschichtliche

Erſcheinung begegnet ſind. Es iſt außer Gott, lehrt Fichte [1]), wie einſt Scotus Erigena, gar nichts wahrhaftig und in der eigentlichen Bedeutung des Worts, da, als das Wiſſen, und dieſes Wiſſen iſt das göttliche Daſeyn ſelbſt, ſchlechthin und unmittelbar, und wiefern wir das Wiſſen ſind, ſind wir ſelber in unſerer tiefſten Wurzel das göttliche Daſeyn. Alles andere, was noch als Daſeyn uns erſcheint, die Dinge, die Körper, die Seelen, wir ſelber, inwiefern wir uns ein unſelbſtändiges und unabhängiges Seyn zuſchreiben, iſt gar nicht wahrhaftig und an ſich da, ſondern es iſt nur da im Bewußtſeyn und Denken, als Bewußtes und Gedachtes, und durchaus auf keine andere Weiſe. Gott iſt nicht nur innerlich und in ſich verborgen, ſondern er iſt auch da, und äußert und offenbart ſich, ſein Daſeyn aber unmittelbar iſt nothwendig Wiſſen, oder Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn (das Daſeyn des Seyns iſt das Bewußtſeyn, die Vorſtellung des Seyns). In dieſem ſeinem Daſeyn iſt er alſo da, wie er ſchlechthin in ſich ſelber iſt, ohne irgend ſich zu verwandeln, auf dem Uebergang vom Seyn zum Daſeyn, in ſich ſelbſt Einerlei, ohne Veränderung noch Wandel, und da wir das Wiſſen oder dieſes göttliche Daſeyn ſelbſt ſind, ſo kann auch in uns, wiefern wir dieſes Daſeyn ſind, keine Veränderung oder Wandel, kein Mehreres und Mannigfaltiges, keine Trennung, Unterſcheidung, noch Zerſpaltung ſtattfinden. Nun aber findet ſich dennoch dieſe Mannigfaltigkeit und Zerſpaltung des Seyns in dem Seyn und der Wirklichkeit, und hiedurch entſteht die Aufgabe, dieſen Widerſpruch zwiſchen der Wahrnehmung und Wirklichkeit und dem reinen Denken zu vereinigen, zu zeigen, wie die widerſtreitenden Ausſprüche beider dennoch neben einander beſtehen, und ſo beide wahr ſeyn können. Das Be-

1) Die Anweiſung zum ſeligen Leben oder auch die Religionslehre. Berlin 1806. Man vgl. beſonders die fünfte Vorleſung S. 124 — 152.

wußtſeyn, als ein Unterſcheiden, iſt es, in welchem das urſprüngliche Weſen des göttlichen Seyns und Daſeyns eine Verwandlung erfährt. Durch den Begriff wird dasjenige, was an ſich unmittelbar das göttliche Leben im Leben iſt, zu einem ſtehenden und ruhenden Seyn, dieß iſt die Geſtalt, die es in dieſer Verwandlung annimmt. In der Reflexion auf ſich ſelbſt ſpaltet ſich das Wiſſen durch ſich ſelber und ſeine eigene Natur, indem es nicht nur überhaupt ſich einleuchtet, welches Eins wäre, ſondern zugleich auch ſich einleuchtet als das und das, welches zum erſten das zweite gibt, ein aus dem erſten gleichſam herausſpringendes, ſo daß die eigentliche Grundlage der Reflexion gleichſam in zwei Stücke zerfällt. Der erſte Gegenſtand der abſoluten Reflexion iſt die Welt. Dieſe Welt muß aber, der innern Form der Reflexion zufolge, in dieſer Reflexion zerſpringen und ſich zerſpalten, ſo daß die Welt, oder das ſtehende Daſeyn überhaupt und im Allgemeinen, mit einem beſtimmten Charakter heraustrete, und die allgemeine Welt in der Reflexion zu einer beſondern Geſtalt ſich gebäre. Wie alſo der Begriff überhaupt als Welterzeuger ſich zeigt, ſo zeigt ſich der freie Reflexionsakt als Erzeuger der Mannigfaltigkeit, einer unendlichen Mannigfaltigkeit in der Welt. Die Eine Welt ſpaltet ſich unwiderbringlich in unendliche Geſtalten, deren Auffaſſung nie vollendet werden kann, von denen daher immer nur eine endliche Reihe im Bewußtſeyn eintritt. Aber doch bleibt ungeachtet dieſer Mannigfaltigkeit die Welt dieſelbe, die eine in ſich geſchloſſene und vollendete Welt, das Gegenbild des in ſich ſelber geſchloſſenen göttlichen Lebens, bleibt da, wo ſie allein iſt, nicht in einer einzelnen Reflexion, ſondern in der abſoluten und Einen Grundform des Begriffs, welche niemals im wirklichen unmittelbaren Bewußtſeyn, wohl aber in dem, darüber ſich erhebenden, Denken wiederhergeſtellt werden kann, ebenſo wie auch in demſelben Denken das noch weiter zurückliegende, noch tiefer verborgene göttliche Leben wiederhergeſtellt wird. Hieraus ergibt

ſich von ſelbſt, wie, dieſer Lehre zufolge, der Begriff der Verſöhnung beſtimmt werden muß. Solange der Menſch noch etwas für ſich ſelbſt ſeyn will, kann das wahre Seyn und Leben in ihm ſich nicht entwickeln, und es bleibt ebendarum auch der Seligkeit unzugänglich, denn alles eigene Seyn iſt nur Nichtſeyn und Beſchränkung des wahren Seyns, auf dem erſten Standpunkte der Sinnlichkeit, die ihr Glück von den Objekten erwartet, lauter Unſeligkeit, da durchaus kein Objekt den Menſchen befriedigen kann, oder auf dem zweiten der blos formalen Geſetzmäßigkeit zwar keine Unſeligkeit, aber dagegen kalte Apathie und abſolute Unempfänglichkeit für allen Genuß des Lebens [1]). Wenn aber der Menſch durch die höchſte Freiheit ſeine eigene Freiheit und Selbſtſtändigkeit aufgibt und verliert, wird er des einigen wahren, des göttlichen, Seyns und aller Seligkeit, die in demſelben enthalten iſt, theilhaftig. Dieſes Leben an ſich iſt Eins, und bleibt ohne alle Wandelbarkeit ſich ſelbſt gleich, es iſt im Grunde überall, wo eine Geſtalt und ein Grad des Lebens angetroffen wird, nur muß es, wenn es durch Beimiſchung von Elementen des Todes und des Nichtſeyns verdeckt iſt, aus dem Scheinleben ſich erſt entwickeln. Wenn gleich aber unſer Seyn an ſich ewig fort das Seyn des Seyns iſt und bleibt, ſo iſt doch das, was wir ſelbſt und für uns ſelbſt ſind, haben und beſitzen, in der Form unſerer ſelbſt, des Ich, der Reflexion, im Bewußtſeyn, niemals das Seyn an ſich, ſondern das Seyn in unſerer Form als Weſen, und es entſteht daher die Frage, wie denn das, in die Form ſchlechthin nicht rein eintretende Seyn dennoch mit der Form zuſammenhängt? Allein es gibt ein Band, das höher als alle Reflexion, das reine Seyn und die Reflexion verbindet, die Liebe Gottes. In dieſer Liebe iſt das Seyn

1) Der dritte Standpunkt iſt der der eigentlichen Sittlichkeit, der vierte der der Religioſität, der fünfte der der Wiſſenſchaft. S. 139. f.

und das Daſeyn, iſt Gott und der Menſch Eins, völlig verſchmolzen und verfloſſen, des Seyns Tragen und Halten ſeiner ſelbſt in dem Daſeyn iſt ſeine Liebe zu ſich, die Empfindung aber dieſes ſeines ſich ſelbſt Haltens iſt unſere Liebe zu ihm, oder, nach der Wahrheit, ſeine eigene Liebe zu ſich ſelber, in der Form der Empfindung, indem wir ihn nicht zu lieben vermögen, ſondern nur er ſelbſt es vermag ſich zu lieben in uns. Dieſe Liebe iſt die Quelle aller Gewißheit, Wahrheit und Realität, höher denn alle Vernunft, die Schöpferin des Lebens und der Zeit, vollendete Seligkeit [1]).

Es iſt im Ganzen dieſelbe Anſicht von dem Verhältniß Gottes und der Welt, oder des Abſoluten und Endlichen, die uns in den Daub'ſchen Theologumenen [2]) begegnet, nur erſcheint ſie uns hier zugleich mit dem ſehr ſichtbar in die Augen fallenden Beſtreben, ſich nicht blos in die chriſtliche Theologie, ſondern auch in den Formalismus der kirchlichen Terminologie hineinzubilden. Das Weſen der Religion iſt vor

---

1) Vgl. Neunte Vorleſung S. 251. f. Zehnte Vorl. S. 281. f. Wie auffallend die Fichte'ſche Lehre in dieſer ſpätern Form mit der Lehre des Joh. Scotus Erigena zuſammenſtimmt, zeigt die Vergleichung mit der obigen Darſtellung (vgl. beſonders S. 131. f.) von ſelbſt. Und doch wie verſchieden iſt der Weg, auf welchem die beiden Syſteme ſich bildeten! Das Syſtem des Scotus Erigena ruht auf der Grundlage des Platonismus, der das Abſolute um ſo reiner aufzufaſſen glaubte, je mehr er es zu einer bloßen Abſtraktion machte, aber auch der Fichte'ſchen Lehre konnte das Abſolute, als man ſich von dem Ungenügenden eines Idealismus überzeugte, welcher das abſolute Subjekt, um deſſen Begriff ſich ſeit Kant die ganze neuere Philoſophie bewegt, nur in das Ich ſetzen wollte, zunächſt eine bloße Abſtraktion ſeyn.

2) Theologumena, sive doctrinae de religione christiana ex natura Dei perspecta repetendae capita potiora. Heidelb. 1806.

allem die Verſöhnung [1]). Die Verſöhnung des Univerſums ſtellt ſich in der Menſchheit als Religion dar. Da nichts

---

1) Die Theologumena handeln 1. de Deo 2. de religione 3. de religionis doctrina, der Abſchnitt de religione zerfällt in die drei Unterabtheilungen, a. de expiatione b. de pietate c. de cultu Dei publico. Die drei Haupttheile von Gott, der Religion, der Religionslehre, handeln eigentlich von Gott an ſich, oder den Eigenſchaften des Vaters, von Gott als Sohn und von Gott als Geiſt. Man vergl. hierüber die Theol. S. 207.: *Pro essentia sua, seu qualis est, Deus cognoscitur, dum principium* 1. *sui ipsius* 2. *mundi et* 3. *rationis necessario spectatur et cernitur, ut igitur pro sua etiam forma, sive is tantusque, qui et quantus est, distincte intelligi possit ac suspici, triplex haec naturae divinae idea potissimum erit explicanda et definienda. — Quaerendum itaque primo: quae quantaeque virtutes in Deo, auctore sui, pro aseitate, aeternitate et* αὐταρχία *sint positae; deinde: quas pro natura creatrice, conservatrice et reconciliatrice in numine Dei, principio mundi, celebrare et venerari fas sit, denique, quibus, pro sancta sua veraque et intelligenti natura, numen Dei, principium rationis excellat? Quoniam vero, quae secundo et tertio loco commemorantur, virtutes nimirum Dei Filii et Dei Spiritus, non prius explicari possunt, quam natura religionis et doctrina de religione explorata sit, omnes attributorum divinorum notiones ita distribuendas censemus, ut locus de Deo eas, quae sunt Dei patris, locus de religione, quae ad Deum Filium, et locus postremus, quae ad Deum Spiritum pertinent, complectatur.* Durch die Religionslehre lernen wir, *naturam Dei absolute intelligentem perspicere, virtutesque ejus intelligere, et rationem cognoscere absolutam, quae inter principium Dei mundique et mentis intercedit ab aeterno, cujusque ideam trinitatis nomen designat.* Sie handelt daher 1. *de natura Dei absolute intelligente, cujus homines in efficiendo et cognoscendo Vero Sanctoque sunt participes;*

außer Gott ist, alles nur insofern ist und besteht, sofern es Gott geweiht ist, so gehört zur Religion dreierlei, die Versöhnung, Schöpfung und Erhaltung [1]), oder da die Religion nichts anders ist, als das Wesen Gottes selbst, Gott ist als Versöhner auch Schöpfer und Erhalter. Selig ist, wer durch die absolute Freiheit zur absoluten Nothwendigkeit erhoben ist, das Princip dieser Freiheit ist Gott, sofern er die Welt und die Menschheit mit Gott versöhnt. Die Welt kann durch sich selbst Gott nicht genugthun, nur Gott hat eine Gott genugthuende oder versöhnende Natur, als der Gott genugthuende Gott ist er der Sohn, als der, welchem genuggethan wird, der Vater, beide aber sind an sich Eins; die Versöhnung ge-

---

2. *de virtutibus Dei absolute intelligentis, quibus debent intelligentiam absolutam* (die drei Begriffe der absoluten Intelligenz, Heiligkeit und Wahrheit, auf Einen gebracht, geben den Begriff der Spiritualität (*τῦ πνεύματος*), *sive Dei, qui cum sanctitati, veritati et intelligentiae absolutae mentem humanam reddit, ipsam sibi adjunctissimam habet, ab eaque, ut cujus auctor est, nil plane differt*), 3. *de trinitate, quae est forma absoluta essentiae divinae, ita ut non solum, quoad religionem, unus Deus in tribus personis vere colatur pariterque tres personae in uno Deo colendae sint, sed etiam, quoad doctrinam de religione, unum ubique in tribus et pariter in uno tria necessario cognoscantur* (S. 433). Diese Grundideen der Daub'schen *Theologumena* muß man vor Augen haben, um die der Lehre von der Versöhnung gegebene Stellung richtig aufzufassen. Der concrete Inhalt, welchen diese *Theologumena* der Gottesidee geben, zeigt, dem abstrakten Begriff Fichte's gegenüber, am besten die so oft verkannte Bedeutung derselben.

1) *Consecrantur homines Deo, cui a Deo aeterno reconciliantur, vere item creantur, cum Deum cognoscunt atque adorant, vere autem conservantur, cum omni eorum posteritati cognoscendi Deum et adorandi perpetua data est occasio* (S. 245.).

hört an ſich zum Weſen Gottes, und iſt ſo ewig, als die Schöpfung und Erhaltung. Von Ewigkeit opfert Gott ſich der Welt, oder befiehlt Gott der Vater, daß Gott der Sohn ſich ihm opfere und ihm genugthue. Daher iſt die Genugthuung, indem Gott als genugthuend die Stelle der Welt vertritt, eine ſtellvertretende, und zwar ſowohl aktiv als paſſiv. Als Verſöhner erhebt Gott die Welt zur abſoluten Nothwendigkeit, und iſt dadurch zugleich ihr Schöpfer und Erhalter, oder der Grund ihrer abſoluten Realität und Freiheit. Deßwegen wird Jeſus Chriſtus der Sohn Gottes, als Schöpfer und Erhalter der Welt, auch als Verſöhner und Erlöſer des Univerſums, ſofern es außer Gott iſt, verehrt. Als Verſöhner der Welt iſt der Gott genugthuende, und in dieſer Genugthuung die Stelle der Welt vertretende Gott auch Erlöſer der Menſchen. Das Verderben der Welt, der Hang für ſich zu ſeyn, ſich von Gott abzukehren, und ſich in ſeiner eigenen Individualität geltend zu machen, iſt auch das Verderben des Menſchen, obgleich der Menſch an ſich, wie die Welt, göttlichen Urſprungs und abſolut vollkommen iſt. Die hieraus entſpringende Eitelkeit und Nichtigkeit einer in ſich ſelbſt vergehenden Exiſtenz iſt die ewige Strafe, im Gegenſatz gegen das ewige Leben des alles mit ſich verſöhnenden Gottes. Als das abſolute Princip der Welt iſt Gott Verſöhner, Schöpfer und Erhalter, dieſe dreifache Natur Gottes iſt an ſich eine und dieſelbe, voranſteht aber für das Bewußtſeyn des Menſchen die Idee der Genugthuung oder Verſöhnung, in welcher ſich die abſolute Sufficienz, Aſeität und Ewigkeit am unmittelbarſten ausdrückt, und daher auch der Begriff der Schöpfung und Erhaltung enthalten iſt. Die Idee Gottes aber als des genugthuenden und verſöhnenden enthält drei Momente, 1. das Thun, 2. das Leiden und 3. als die Einheit von beiden, den abſoluten Gehorſam. Die Stelle der Welt vertretend, leiſtet Gott Genugthuung, vorerſt durch abſolutes Thun. Dem abſoluten Thun entſpricht die abſolute Realität,

da Thun an ſich ſoviel iſt, als Seyn. Sofern nun der aus Gott ſeyende Gott dazu thätig iſt, daß die Welt der wahren Realität theilhaftig wird, leiſtet er durch ſeine abſolute Realität Gott dem Vater Genugthuung. Dieß iſt der Begriff der aktiven Genugthuung, durch welche Gott um der Welt willen und an der Stelle der Welt ſich Gott weiht. Es gehört zum Begriff Gottes, als des an ſich Seyenden, daß alles, was außer Gott iſt, keine abſolute Subſiſtenz hat, und ſich ſelbſt nicht genug iſt: dieß iſt das höchſte, von dem höchſten Gott gegebene Geſetz. Sofern Gott Urheber der Welt iſt, iſt er außer dem an ſich ſeyenden Gott: wenn er nun durch abſolutes Thun Gott dem Vater, deſſen Wille es iſt, daß alles außer ihm ſich nicht ſelbſt genug ſeyn ſoll, gehorſam iſt, ſo leiſtet er ihm durch ſeine abſolute Realität Genugthuung, und weiht ſich ihm, indem er nichts außer dem an ſich ſeyenden Gott ſeyn will [1]). Dieſes abſolute Thun Gottes iſt ſeine abſolute Liebe zur Welt und Menſchheit, durch die er ſie zur wahren Realität, d. h. zu Gott zurückführt. Aber auch durch abſolutes Leiden leiſtet Gott, an der Stelle der Welt, Gott Genugthuung. Abſolutes Leiden iſt ſoviel, als abſolute Freiheit, denn, wer abſolut will, wird nur durch ſich ſelbſt beſtimmt, was ein abſolutes Leiden iſt. Wenn nun Gott, der Sohn, deßwegen leidet, damit die Welt von der Welt befreit und frei werde, ſo leiſtet er durch ſeine abſolute Freiheit Gott, dem Vater, Genugthuung, und dieß iſt der Begriff der paſſiven Genugthuung, in welcher Gott um der Welt willen Gott geweiht wird. Dieſes Leiden iſt aber auch ein Sterben, und ein freiwilliger Tod für die Welt, damit ſie frei und mit Gott Eins ſey, ſofern Gott, als Princip der Welt, nicht

---

1) *Non cupiendo esse praeter eum, qui est auctor sui, nullamque appetendo aut retinendo essentiam et subsistentiam propriam sibi atque differentem a natura Dei, quem ipse, tanquam auctor mundi, suum habet auctorem.* S. 268.

außer dem an sich seyenden Gott seyn will, und ebendadurch, daß er es will, auch wirklich nicht außer ihm ist. Dieses absolute Leiden ist, als Eigenschaft Gottes, seine höchste Barmherzigkeit, durch die er sich für die Freiheit der Welt aufopfert, und sie zu der wahren Freiheit, oder zu Gott, zurückführt. Dieses absolute Thun und dieses absolute Leiden machen zusammen den absoluten Gehorsam aus. Gott, als Sohn, hat nach seiner Aseität die Welt unter sich, nach seiner versöhnenden Natur steht er unter dem Vater, an sich aber ist er seinem Wesen nach einer und derselbe (ὁμοούσιος). Sofern er durch seinen genugthuenden Gehorsam die Welt versöhnt und erlöst, ist die Welt schlechthin von ihm abhängig, er selbst aber wirkt auf die Welt bestimmend ein, und nimmt ihre Natur an, so daß er nach seiner Aseität über sie erhaben, nach seiner versöhnenden Natur aber mit ihr identisch ist, und die ganze Welt zu seinem Körper macht [1]). So wird durch den

1) Von dieser Weltwerdung Gottes ist zu unterscheiden die Menschwerdung Gottes, deren Stellung im Daub'schen System aus Folgendem (*De cultu Dei publico* S. 313.) zu ersehen ist: ***Obsequio suo numen Dei homines expiat, quos omnipotentia sua pios reddit et vere creat, idemque omnipraesentia sua complectitur omnes et vere conservat, cui autem se conservanti insunt, ab eo sese partim educari, partim consecrari, eumque triplici munere fungentem, regio nempe ac prophetico et sacerdotali, cernunt. Namque Deus omnipraesens generis humani rex est, efficitque, ut, qui gignuntur homines et in toto orbe terrarum vivunt, regno suo sibive insint, partim educando eos, ceu propheta, partim publice sibi consecrando, ceu sacerdos, itaque ipsos et genus eorum vere conservat. Constat ergo cultus Dei publicus et generis humani educatione et publica ejus consecratione, cumque Deus educandi homines ac sibi publice consecrandi causa naturam hominis ipse induat, iisque sese humana natura praeditum commonstret, hoc loco nobis disserendum est,***

absoluten Gehorsam, welchen Gott Gott leistet, die ganze mit ihm verbundene und identische Welt Gott geweiht, und zur

---

a) *de Deo omnipraesente, sive de Dei Filio, qui homo et generis humani rex est*, b) *de divina generis humani educatione*, c) *de divina ejusdem et publica consecratione.* Die Menschwerdung selbst und die gottmenschliche Natur beschreibt Daub so (S. 324. f.): *Deus* (ὁ υἱὸς τῦ θεῦ) *cujus principium est numen supremum, et qui ipse auctor cernitur totius universi, indeque mundi ac mentis et hominum generis, aeternum adjunxisse sibi dicendus est naturam humanam, quae constat innocentia et sapientia summa, eamque, cum adsumserit, manifestare naturam divinam, ac Deum ipsum hominibus, quem et oculis et mentis acie contueantur, commonstrare putandus est. — Ut homines naturam divinam induant, atque divini sint, Deus, qui a Deo est, naturam humanam induit et nascitur. — Indutum vero Deum esse natura humana, ratio docet, quae eum inter et genus humanum absolute intercedit. Nimirum est numen Dei naturae humanae principium, haec autem in infinitum definitur, pariterque in definito est infinita, atqui Deus, auctor sui, pro natura sua divina, i. e. pro aseitate, aeternitate et* αὐταρχία *omne superat infinitum ac definitum, idem vero auctor totius universi, pro divina ista, quae est creatrix, conservatrix et reconciliatrix, non abest a mundo, qui in infinitum definitur, nec demum pro ea, quae sancta est veraque et absolute intelligens, abest a mente, quae in definito efficitur infinita. Pro divina igitur natura Deus, auctor Universi, naturam humanam, quae est mundi et mentis indifferentia, cujusque principium numen, parem sibi habet et nil penitus differentem a divina, qua ipse auctor sui, utitur. Utriusque ergo naturae, humanae et divinae, conjunctionem in Deo Filio aeternum esse sequitur. Natura humana, cui aliquid divini est, pollet quidem sanctitate ac veritate et intelligentia absoluta, cum vero spectata per se non sit vere, sed solum efficiatur*

höchsten Seligkeit erhoben. Die höchste Freiheit des absoluten Thuns und die höchste Realität des absoluten Leidens machen das Wesen der absoluten Nothwendigkeit aus. Durch diese versöhnt Gott in seinem Gehorsam die Welt, und befreit sie von ihrer Knechtschaft. Ist die Differenz der Welt von ihrem Princip völlig aufgehoben, so kann die Welt, da ihr Princip nicht außer Gott seyn will, auch nicht von Gott differiren, und sich nicht durch sich selbst bestimmen. In Ansehung Gottes als des Schöpfers und Erlösers der Welt ist dieß der Stand der Erhöhung, im Stande der Erniedrigung aber befindet sich Gott in seinem, um der an sich knechtischen und niedrigen Welt willen, thuenden und leidenden Gehorsam [1]).

Im Allgemeinen sehen wir uns hier ganz wieder auf den Standpunkt zurückgestellt, auf welchem schon Scotus Erigena stund, den rein spekulativen oder metaphysischen. Das Wesen der Versöhnung besteht nur in der wesentlichen Einheit des Menschen mit Gott, oder sie wird nur als ein Akt aufgefaßt, in welchem Gott sich mit sich selbst versöhnt. Der im Bewußtseyn gesetzte Unterschied zwischen Seyn und Daseyn, die nothwendige Differenz, welche in der höchsten Abstraktion des Denkens vorausgesetzt werden muß, wenn überhaupt das absolute Seyn des absolut Einen auch ein absolutes Wissen seyn soll, oder der Unterschied zwischen dem als Sohn mit der Welt identischen Gott und dem als Vater an sich seyenden wird

---

(quapropter Deo reconcilianda est, indeque vere creanda et conservanda), non nequit esse humilis fragilisque et interitura. Deus ergo, in quo velle nil differt ab esse, et cujus naturae divinae par est hominis natura genuina, vult humilem hanc fragilemque sibi in aeternum adjunctam esse, qua vero indutus est, eam una cum genere humano habet sibi reconciliatam.

1) Theolog. S. 244—272.

als ein schlechthin aufgehobener betrachtet. Es ist sogar dem Ausdruck nach ganz die neuplatonische Alleinheitslehre eines Scotus Erigena, wenn Fichte das Ganze seiner Lehre so zusammenfaßt: Das göttliche Daseyn, seine Aeußerung und Offenbarung, ist schlechthin durch sich und schlechthin nothwendig Licht, das inwendige nämlich und das geistige Licht. Dieses Licht, sich selbst überlassen bleibend, zerstreut und zerspaltet sich in mannigfaltige und in unendliche Strahlen, und wird auf diese Weise, an diesen einzelnen Strahlen, sich selber und seinem Urquell entfremdet. Aber dasselbe Licht vermag auch, durch sich selbst, aus dieser Zerstreuung sich wieder zusammenzufassen, und sich als Eines zu begreifen, und sich zu verstehen, als das, was es an sich ist, als Daseyn und Offenbarung Gottes, bleibend zwar auch in diesem Verstehen, das, was es in seiner Form ist, Licht, doch aber in diesem Zustande, und vermittelst dieses Zustandes selber, sich deutend, als Nichts reales für sich, sondern nur als Daseyn, und Sich-Darstellung Gottes [1]). Ebenso kommt die Daub'sche Versöhnungslehre nur auf den, den ganzen Inhalt dieser Theologu-

---

1) Anw. zum sel. Leben S. 125. Wie diese vom Seyn zum Wissen und vom Wissen zum Seyn sich bewegende Lehre überhaupt ebenso pantheistisch, als idealistisch ist, so ist es nur die subjektive idealistische Seite derselben, wenn sie sich auch auf folgende, gleichfalls an Scotus Erigena erinnernde, Weise ausspricht: Was du siehst, bist ewig du selbst, aber du bist es nicht, wie du es siehst, noch siehest du es, wie du es bist. Du bist es, unveränderlich, rein, farben und gestaltlos. Nur die Reflexion, welche gleichfalls du selber bist, und du darum nie von dir trennen kannst, bricht es in dir in unendliche Strahlen und Gestalten. Wisse darum doch, daß es nicht an sich, sondern nur in dieser deiner Reflexion, als deinen geistigen Augen gebrochen, und wie ein Mannigfaltiges gestaltet ist, erhebe über diesen Schein dich zum Denken u. s. w. S. 119.

mena in sich zusammenfassenden, Satz zurück: **Deus Deum Deo manifestat.** So sehr nun aber in der hier als metaphysische Wahrheit ausgesprochenen Lehre von der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen die Lehre von der Versöhnung nicht blos auf dem höchsten objektiven, sondern auch dem dem christlichen Bewußtseyn, wie es in der Lehre von der Person Christi sich ausdrückt, allein entsprechenden Standpunkt aufgefaßt ist, so sehr vermißt man dagegen die auf der Seite des subjektiven Bewußtseyns liegenden Momente der Vermittlung. Alle Realität des Seyns wird auf eine solche Weise in der Idee der absoluten Einheit festgehalten, daß der Unterschied, sobald er hervortritt, in der Nichtigkeit seiner Scheinexistenz alsbald wieder verschwindet, ohne zu seinem Rechte zu kommen, und sich zur vollen concreten Realität des Bewußtseyns herauszubewegen, wie denn bei Daub nicht sowohl von der Versöhnung des Menschen mit Gott, als vielmehr nur von der Versöhnung der Welt mit Gott die Rede ist. Hierin liegt sodann auch der Grund, warum das Christenthum hier so wenig zu seiner wahren historischen Realität und Bedeutung kommen kann, so daß die aus ihm aufgenommenen Begriffe und kirchlichen Formeln, wie dieß besonders bei Daub sehr auffallend ist, der im Uebrigen rein philosophisch gehaltenen Lehre nur zur äußern Färbung dienen. Fichte hat sich über das Verhältniß seiner Lehre zum Christenthum selbst näher ausgesprochen, aber es geht hieraus nur um so klarer hervor, wie sehr diese Ansicht in allem, was sich auf die Würdigung des historischen Charakters des Christenthums bezieht, noch unter dem Schleiermacher'schen Standpunkt steht. Ohne Zweifel habe Jesus von Nazareth die allerhöchste, und den Grund aller andern Wahrheiten enthaltende Erkenntniß von der absoluten Identität der Menschheit mit der Gottheit in Absicht des eigentlich Realen an der erstern besessen. Wenn nun schon der Philosoph dieselben Wahrheiten, ganz unabhängig vom Christenthum, mit einer ganz an-

dern Konsequenz und Klarheit finde, so bleibe doch ewig wahr, daß wir mit unserer ganzen Zeit und mit allen unsern philosophischen Untersuchungen auf dem Boden des Christenthums stehen, und daß alle, die seit Jesu zur Vereinigung mit Gott gekommen, nur durch ihn und vermittelst seiner dazu gekommen. Allein, daß in Jesu zu allererst und auf eine keinem andern Menschen also zukommende Weise das ewige Daseyn Gottes eine menschliche Persönlichkeit angenommen habe, sey ein blos historischer, keineswegs aber ein metaphysischer Satz, und nur das Metaphysische mache selig, nicht aber das Historische. Der metaphysische Bestandtheil jeder Erscheinung sey nur dasjenige, was nicht als bloßes Faktum für sich stehe, sondern aus einem höhern und allgemeinern Gesetze folge, und daraus abgeleitet werden könne. Wenn daher nur jemand wirklich mit Gott vereinigt, und in ihn eingekehrt sey, so sey es ganz gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen sey, und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Wegs sich zu wiederholen. Falls Jesus in die Welt zurückkehren könnte, so sey zu erwarten, daß er vollkommen zufrieden seyn würde, wenn er nur wirklich das Christenthum in den Gemüthern der Menschen herrschend fände, ob man nun sein Verdienst dabei preisete oder überginge. Wie die ganze Menschheit aus dem göttlichen Wesen hervorgehe, lasse sich als allgemeine metaphysische Wahrheit begreifen, daß aber das absolut unmittelbare Daseyn Gottes, das ewige Wissen oder Wort, rein und lauter, wie es in sich selbst ist, ohne alle Beimischung von Unklarheit oder Finsterniß, und ohne alle individuelle Beschränkung in Jesu von Nazareth, in einem persönlich sinnlichen und menschlichen Daseyn, sich dargestellt habe, sey nur ein für die Zeit Jesu und der Stiftung des Christenthums und den nothwendigen Standpunkt Jesu und der Apostel gültiger historischer Satz, für uns könne als historisches Urfaktum nur gelten, was am Tage liege, daß Jesus jene

allgemeine Wahrheit zuerſt gewußt und gelehrt habe. Metaphyſicirt aber werde dieſes Faktum durch einen daſſelbe überfliegenden Verſtandesgebrauch, wenn man es in ſeinem Grunde zu begreifen ſtrebe, und etwa zu dieſem Behufe eine Hypotheſe, wie das Individuum Jeſus als Individuum aus dem göttlichen Weſen hervorgegangen ſey, aufſtelle [1]). So entſchieden hier aller Werth nur auf das Allgemeine der metaphyſiſchen Wahrheit gelegt wird, ſo ſpricht ſich doch ſelbſt in dieſen Erklärungen Fichte's ein großes Schwanken in Hinſicht des Verhältniſſes des Metaphyſiſchen und Hiſtoriſchen aus. Während der Perſon Jeſu eine ihn von allen andern Menſchen unterſcheidende, ſo zu ſagen, metaphyſiſche Dignität abgeſprochen wird, muß ihm doch eine ſolche in hiſtoriſcher Hinſicht wieder beigelegt werden. Es kann nicht geläugnet werden, daß jene allgemeine metaphyſiſche Wahrheit wenigſtens in Jeſus zuerſt zum Bewußtſeyn kam, und daß demnach, wenn auch an ſich jeder Menſch durch ſeine eigene Natur zum Bewußtſeyn derſelben ſich erheben kann, dennoch nur er, ſeiner hiſtoriſchen Stellung zufolge, für das Bewußtſeyn der Menſchheit im Großen, der Vermittler dieſer Wahrheit geworden iſt, und noch immer iſt. Darum kann es aber auch nichts ſo unnützes und verkehrtes ſeyn, wie Fichte behauptet, das Andenken des Weges, auf welchem dieſe Wahrheit zum Bewußtſeyn der Menſchheit gekommen iſt, ſich immer zu wiederholen. Welche Bedeutung erhält demnach ſchon dadurch das Hiſtoriſche, dem Metaphyſiſchen gegenüber, und wie klar ergibt ſich ſelbſt auf dem Fichte'ſchen Standpunkt die Nothwendigkeit, die allein ſeligmachende Wahrheit nicht blos in dem Einen für ſich, ſondern nur in beiden Momenten zuſammen zu erkennen? Was wäre die metaphyſiſche Wahrheit ohne ihre hiſtoriſche Vermittlung, wenn ſie nicht durch ihre hiſtoriſche Er-

1) Vgl. die ſechste Vorleſung S. 153. und die Beilage zu derſelben S. 341.

ſcheinung, und zwar nicht blos in einzelnen zerſtreuten Individuen, ſondern in dem organiſchen Zuſammenhang der geſchichtlichen Entwicklung, in dem Bewußtſeyn der Menſchheit, ſich verwirklichte, ſomit auch aus der abſtrakten Region der Philoſophie in das concrete Leben der Religion herausträte, und zum Geſammtbewußtſeyn einer religiöſen und kirchlichen Gemeinſchaft würde, und was wäre auf der andern Seite das Hiſtoriſche, alles, was ſich in einem noch ſo weiten Umfange in der Geſchichte der Menſchheit objektivirt, und dem Bewußtſeyn derſelben ſich einverleibt hat, wie ſubjektiv und zufällig würde es in aller ſeiner äußern Objektivität ſeyn, wenn es nicht auch in ſeiner wahren Objektivität, in letzter Beziehung alſo auch als eine metaphyſiſche, d. h. im Weſen Gottes ſelbſt begründete Wahrheit begriffen werden könnte? Darum handelt es ſich hier immer noch um den lebendigen Zuſammenſchluß der, auch hier noch immer in ihrem abſtrakten Gegenſatz einander gegenüberſtehenden, beiden Seiten, der metaphyſiſchen und der hiſtoriſchen, von welchen die eine, die metaphyſiſche, ſich ebenſo in ihrer Einſeitigkeit in der Fichteſchen Religionslehre und in den Daub'ſchen Theologumenen ausgebildet hat, wie die andere in der, auf der empiriſchen Grundlage des kirchlichen chriſtlichen Bewußtſeyns ruhenden, Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre. Kann jene nicht aus ihrer metaphyſiſchen Höhe zur concreten Wirklichkeit des Lebens herabſteigen, ſo weigert ſich dagegen dieſe die Schranke zu überſchreiten, die in dem hiſtoriſchen Anfangspunkt des Stifters der chriſtlichen Gemeinſchaft dem empiriſchen Bewußtſeyn geſetzt iſt. Solange aber dieſe beiderſeitige Schranke noch nicht durchbrochen, und der von oben nach unten führende Weg mit dem die entgegengeſetzte Richtung von unten nach oben nehmenden nicht zu einem und demſelben geworden iſt, ſind Gott und Menſch noch nicht zur wahrhaft verſöhnenden Einheit verbunden. Und doch gibt es in der ganzen Geſchichte der geiſtigen Entwicklung der Menſchheit nichts merkwürdigeres und

erhebenderes, als die Einheit des Resultats, zu welchem wir schon hier Spekulation und Geschichte, oder Philosophie und Religion, bei aller Divergenz ihrer Richtungen sich vereinigen sehen. Während hier das christlich-religiöse Bewußtseyn, je reiner es sich über den eigentlichen Inhalt des geschichtlich überlieferten Christenthums zu verständigen sucht, nichts mit größerem Ernst als den wesentlichsten Inbegriff aller christlichen Wahrheit festzuhalten weiß, als die in der Person Jesu Christi der Menschheit zum Bewußtseyn gekommene Einheit des Göttlichen und Menschlichen, ist es dort die metaphysische Spekulation, die auch von ihrer Seite in keiner andern Wahrheit den absoluten Ziel- und Ruhepunkt ihres Strebens anerkennt.

Der erste wichtige Schritt zur Ausgleichung jener beiden divergirenden Seiten geschah dadurch, daß Schelling, wie er überhaupt das Absolute als die Identität des Subjekts und Objekts, des Idealen und Realen, des Unendlichen und Endlichen auffaßte, das Endliche, das bei Fichte immer nur als verschwindendes Moment in Betracht kommt, zu höherer positiver Bedeutung erhob. Hieraus ergaben sich die, schon in den der Abhandlung über die Freiheit zunächst vorangehenden Schelling'schen Schriften [1]) aufgestellten, Sätze, daß das Absolute nicht ein reines Eins sey, weil es als solches ohne Offenbarung seiner selbst wäre, daß Gott nichts anders sey, als die lebendige Einheit des Vielen, die organische, d. h. in sich gegliederte, und darin sich offenbarende Einheit, oder das lebendige Band von sich selbst und einem Andern, alles Leben aber ein Werden, oder die Ueberwindung eines Gegensatzes sey, die ohne ein Werden nicht möglich sey. So habe denn das göttliche Leben, um Leben zu seyn, sich dem Leiden und Werden unterthan gemacht, welches das Schicksal alles Lebens sey, und habe es übernommen, in eine Geschichte sich

1) Vgl. besonders die Vorlesungen über die Methode des akad. Stud. Vorles. VIII. u. IX.

dahin zu geben. Das göttliche Leben wird auf dieſe Weiſe unter der Form eines göttlichen Proceſſes gedacht, welchen es in ſeiner Manifeſtation durchläuft, und nur ſo durchlaufen kann, daß das Endliche die nothwendige Form der Offenbarung, des offenbaren Gottes, iſt, oder dasjenige, worin Gott ſein geſchichtliches Leben hat, Gott in ſeinem Werden, der Sohn Gottes. Das iſt die ewige Menſchwerdung Gottes in der Menſchheit: die Menſchheit allein iſt der ewige Sohn Gottes, aus dem Weſen des Vaters aller Dinge geboren, der offenbare Gott, erſcheinend als ein leidender, den Verhängniſſen der Zeit unterworfener Gott, der im Leiden, ſeiner Erſcheinung in Chriſto, die Welt der Endlichkeit ſchließt, und die der Unendlichkeit, oder der Herrſchaft des Geiſtes eröffnet. Dadurch iſt zwar Chriſtus als der Gipfel der werdenden Menſchheit bezeichnet, aber er iſt nicht als Einzelner Gottmenſch; da die Menſchwerdung Gottes eine ewige iſt, iſt auch Chriſtus als ewige Idee zu betrachten. Die Darſtellung in der Abhandlung über die Lehre von der Freiheit unterſcheidet ſich von der frühern nur dadurch, daß der Gegenſatz in Gott rea-

ler, als Dualität von Natur und Geiſt, aufgefaßt, und der Proceß des in der Geſchichte der Menſchheit ſich offenbarenden göttlichen Lebens nach ſeinen weſentlichen Momenten und Wendepunkten beſtimmter charakteriſirt iſt. Eine genauere Entwicklung dieſer Lehre iſt hier, da der allgemeine Standpunkt derſelben ſich von ſelbſt ergibt, nicht nöthig. Was jedoch die Lehre von der Verſöhnung ſelbſt betrifft, ſo kann das Weſen der Verſöhnung, gemäß dem ſowohl ethiſchen, als dualiſtiſchen Princip der Schelling'ſchen Freiheitstheorie, nur in dasjenige Moment des hier ſich entwickelnden Proceſſes geſetzt werden, in welchem die beiden Principien ſich zur Einheit durchdringen, alſo in die göttliche Transmutation, durch welche im Menſchen das Gute, als das Licht, aus dem finſtern Princip herausgebildet wird, die Bewältigung und Verklärung der Natur durch den Geiſt, oder das Einswerden des

Partikularwillens mit dem Universalwillen, und die Verwirklichung der wahren, mit der Freiheit identischen, Nothwendigkeit und des wahrhaft Guten bis zur endlichen Ausscheidung des Bösen. Nur durch die wirkliche und entschiedene Umwendung kann der Mensch den Frieden in seinem eigenen Innern, und, als wäre jetzt erst der anfänglichen Idea Genüge gethan, sich versöhnt mit seinem Schutzgeist, dem in ihm handelnden Geist oder Princip, finden [1]). Das Princip aber, durch welches die Versöhnung in diesem Sinne realisirt wird, ist die Menschwerdung Gottes im Christenthum, als das wichtigste Moment dieses göttlichen Evolutions-Processes, durch welches das lichte Princip über das dunkle, der Geist über die Natur, das Gute über bas Böse das entschiedene Uebergewicht gewinnt, oder in dem urbildlichen und göttlichen Menschen, als dem höchsten Gipfel der Offenbarung, die Geburt des Geistes in die Geschichte eintritt. Und zwar muß dieses höhere Licht des Geistes, das zwar von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsterniß, und in annoch verschlossener und eingeschränkter Offenbarung, um dem persönlichen und geistigen Bösen, wie es in der Macht der des Bewußtseyns der Menschen sich bemächtigenden Dämonen sich äußerte, entgegenzutreten, gleichfalls in persönlicher menschlicher Gestalt erscheinen, und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wiederherzustellen, denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. Erst mit der auf diese Weise hergestellten Beziehung des Grundes auf Gott ist die Möglichkeit der Heilung (des Heils) wieder gegeben. Auch nach dieser Lehre hätte demnach in dem Werke der Erlösung ein Antagonismus derselben Art stattgefunden, wie derjenige ist, von welchem bei den Gnostikern und Kirchenlehrern, namentlich bei Origenes

1) Philos. Unters. über das Wesen der menschl. Freiheit S. 473.

die Rede ist. Die Hauptsache aber ist, daß das Princip der Versöhnung in die mit der Epoche des Christenthums beginnende Menschwerdung Gottes gesetzt wird, und in demselben Verhältniß, sowohl im Allgemeinen, als in den einzelnen Individuen, sich verwirklicht, in welchem die in der Person Christi sich offenbarende ewige Idee zu ihrer Realität gelangt. Vollendet ist daher auch die Versöhnung, wenn das ideale Princip und das mit ihm Eins gewordene reale sich gemeinschaftlich dem Geist unterordnen, und dieser als das göttliche Bewußtseyn auf gleiche Weise in beiden Principien, als die absolute Identität beider, lebt, oder die beiden gleich ewigen Anfänge, in welche der Ungrund nur darum sich theilte, damit Leben und Liebe sey, und persönliche Existenz, durch die Liebe, die alles in allem ist, Eins werden [1]).

Auch in der Hegel'schen Philosophie hängt die Lehre von der Versöhnung mit dem ganzen System so eng zusammen, daß sie nur aus dem innern Organismus desselben begriffen werden kann. Wie in jedem, auf den Standpunkt des Absoluten sich stellenden, philosophischen System ist sie die höchste Spitze, in welcher das Bewußtseyn des Absoluten sich vollendet und abschließt. Es können daher auch hier nur diejenigen Momente hervorgehoben werden, welche wesentlich dazu gehören, um den, durch die ganze vorangehende Entwicklung bedingten, letzten Fortschritt des christlichen Dogma's näher ins Auge zu fassen.

Das erste Moment, das hier in Betracht kommt, ist das rein logische oder metaphysische, enthalten in dem an der Spitze der Hegel'schen Religions-Philosophie stehenden Satze, daß Gott, als der absolute Geist, der dreieinige ist. Sofern Gott Geist ist, gehört es zu seinem Wesen, sich zu offenbaren und zu objektiviren, oder sich als Unterschiedenes zu setzen, und sich selbst ein Anderer zu werden, aber ebenso wesentlich ist ihm

---

[1]) A. a. O. S. 457. 460. 496. 499.

auch, in dieſem Unterſchied mit ſich ſelbſt identiſch zu ſeyn. Es iſt alſo zwar ein Unterſchied in Gott, ohne welchen kein Proceß, ſomit auch kein Leben in Gott wäre, aber dieſer Unterſchied iſt in der göttlichen Idee unmittelbar wieder aufgehoben. Es iſt hier noch kein ernſterer, tiefer gehender Unterſchied, zu ſeinem Rechte kommt der Unterſchied erſt in dem aus Gott entlaſſenen Sohn, welcher als die Welt, oder das Endliche, in freier Selbſtſtändigkeit Gott gegenübertritt, aber aus dieſer Trennung und Entzweiung auch wieder zur Einheit mit Gott, dem mit ſich ſelbſt identiſchen abſoluten Geiſt, zurückgeht. Schon in dieſem erſten Momente iſt die ganze Hegel'ſche Verſöhnungslehre enthalten. Ihre objektive Wahrheit hat die Verſöhnung nur darin, daß ſie als ein immanenter Proceß des ſich mit ſich vermittelnden göttlichen Weſens ſelbſt gedacht wird. Das endliche ſubjektive Bewußtſeyn kann ſich daher nur dadurch verſöhnt wiſſen, daß die Verſöhnung ein ewiger im Weſen Gottes ſelbſt vollzogener Akt iſt, das Endliche an ſich mit dem Abſoluten verſöhnt iſt, in der Einheit des Endlichen und Unendlichen, ohne welche das Unendliche nicht das wahrhaft Unendliche wäre. Es iſt dieß der höchſte metaphyſiſche Standpunkt, auf welchen man ſich ſtellen kann, aber auch ſtellen muß, wenn die Realität der Verſöhnung zuletzt nicht blos der Subjektivität des Bewußtſeyns anheimfallen ſoll. Nur ſofern der Menſch an ſich, in der Idee des dreieinigen Gottes ſelbſt, mit Gott verſöhnt iſt, kann es für das ſubjektive endliche Bewußtſeyn eine Verſöhnung geben. Dieſe höchſte objektive Seite iſt auch der kirchlichen Verſöhnungslehre keineswegs fremd, ſofern das Verhältniß, in welchem der Sohn im Werke der Erlöſung und Verſöhnung zum Vater ſteht, in letzter Beziehung ſeinen nothwendigen Grund nur in dem durch die Trinitäts-Idee bedingten Verhältniß zwiſchen Vater und Sohn hat. Nur iſt dieſes Verhältniß nicht auf den eigentlichen metaphyſiſchen Ausdruck gebracht. Aber auch von der Schelling'ſchen Lehre unterſchei-

det ſich die Hegel'ſche durch ihre rein metaphyſiſche oder logiſche Form, indem ſie die Dualität von Natur und Geiſt, bei welcher Schelling ſtehen bleibt, nicht in das Weſen Gottes an ſich ſetzt, ſondern Gott, den abſoluten Geiſt, nur als das reine Denken mit den logiſchen Momenten des Unterſchieds und der Identität beſtimmt.

Iſt dieſes erſte metaphyſiſche Moment bei Hegel nicht blos reiner, als bei Schelling, ſondern auch zugleich concreter, als bei Fichte und Daub, deren abſtrakter Gottes-Idee der lebendige Proceß fremd bleibt, gefaßt, ſo kommt weiter in Betracht, daß es auch nicht für ſich ſteht, wie bei Fichte und Daub. Die Hegel'ſche Religions-Philoſophie nimmt neben ihm auch jenes andere in ſich auf, das wir oben das hiſtoriſche nannten, und es findet daher alles, was ſich auf dem von Schleiermacher eingeſchlagenen Wege als Reſultat ergibt, und auf dem Satze beruht, daß nichts als chriſtliche Wahrheit gelten könne, was ſich nicht als Ausſage des, von dem Geſammtbewußtſeyn der chriſtlichen Gemeinſchaft getragenen, religiöſen Bewußtſeyns des Einzelnen nachweiſen läßt, auch bei Hegel, unter dem Hegel'ſchen Begriffe der Gemeinde, ſeine Stelle. Denn die Gemeinde wird nach Hegel durch die empiriſchen Subjekte gebildet, welche dem Subjekt gegenüber, an welchem, was durch den Geiſt für den Menſchen zur Gewißheit der Verſöhnung wird, geoffenbart iſt, den Glauben haben, oder im Geiſte Gottes ſind, und als ſolche, über welche, mit der Entſtehung des Glaubens, der Geiſt Gottes ausgegoſſen iſt, die ſinnliche menſchliche Erſcheinung, welche Gegenſtand des Glaubens iſt, geiſtig aufzufaſſen wiſſen.

Wenn demnach nach dem erſten Moment die objektive Realität der Verſöhnung nur in dem Weſen Gottes ſelbſt gegründet ſeyn kann, ſo kann nach dem zweiten die ſubjektive Gewißheit derſelben nur aus dem chriſtlichen Bewußtſeyn kommen. Aber wie verhalten ſich nun dieſe beiden Momente zu einander, und wie werden ſie mit einander vermittelt? Dieſe

Vermittlung, durch welche erſt die Verſöhnung des Menſchen mit Gott ein Moment des ganzen Proceſſes wird, in welchem Gott, als der abſolute Geiſt, ſich mit ſich ſelbſt vermittelt, iſt das Eigenthümliche der Hegel'ſchen Religions-Philoſophie.

Vermittelt werden dieſe beiden Momente zunächſt dadurch, daß Gott in dem Sohn, welchen er als das Andere ſich gegenüberſtellt, und in welchem er gleichwohl ewig mit ſich ſelbſt Eins iſt, ſich zur Welt objektivirt. Die Welt aber iſt ſowohl Natur, als endlicher Geiſt, und der endliche Geiſt iſt in ſeiner unmittelbaren Geſtalt der natürliche Geiſt. Als natürlicher Geiſt aber iſt der Geiſt noch in ſeiner unangemeſſenen Geſtalt, er muß, um als Geiſt wirklich zu werden, aus ſeiner Natürlichkeit und Unmittelbarkeit heraustreten. Hiezu iſt nöthig, daß er dieſer Unangemeſſenheit, oder dieſer Trennung ſeines Begriffs und ſeines unmittelbaren Daſeyns, ſich bewußt wird. Dadurch iſt die Entzweiung, der Gegenſatz, der Widerſpruch mit ſich ſelbſt, geſetzt. Der Geiſt iſt ſich bewußt, daß er nicht iſt, wie er ſeyn ſoll, daß er als blos natürlicher Geiſt ſeiner Natur nach böſe iſt, als Geiſt aber in dieſem natürlichen Seyn nicht verharren, ſondern durch ſeinen Willen gut ſeyn ſoll. Er fühlt in ſich den unendlichen Schmerz der Entzweiung mit ſich ſelbſt in der Sünde, und des Widerſpruchs mit der Welt in dem Uebel, der Folge der Sünde. Aus dieſem im Bewußtſeyn des Menſchen ſich ausſprechenden Gegenſatz ergibt ſich das Bedürfniß der Verſöhnung. Wie kann aber daſſelbe befriedigt werden? Nur durch das Bewußtſeyn der Ausſöhnung, der Aufhebung des im Bewußtſeyn geſetzten Gegenſatzes, welcher demnach von dem Subjekt als ein an ſich unwahrer, nicht an ſich ſeyender, erkannt werden muß. Dieß ſetzt aber voraus, daß der Gegenſatz an ſich nicht iſt, oder nur inſofern geſetzt iſt, ſofern er an ſich auch wieder aufgehoben iſt. Nur durch die Vorausſetzung, daß der Gegenſatz an ſich nicht vorhanden iſt, oder Gott und Menſch nicht in einem abſoluten und abſtrakten Gegenſatz einander gegen-

überſtehen, eine Vorausſetzung, deren Wahrheit nur dadurch begründet iſt, daß jenes Andere, in welchem Gott ſich von ſich unterſcheidet, der Sohn, die Welt, auch wieder mit ihm Eins iſt, der ſubjektive Geiſt alſo auch Eins iſt mit dem objektiven, iſt die Möglichkeit und Bedingung gegeben, daß das Subjekt ihn auch für ſich aufhebe, oder ſich deſſelben als eines aufgehobenen bewußt werde, und dadurch den Frieden, die Verſöhnung, erlange. Die Nachweiſung, wie dieß geſchieht, iſt die eigentliche Aufgabe der Dialektik der Hegel'ſchen Religions-Philoſophie. Das, wovon ſie ausgeht, iſt der endliche Geiſt in ſeinem Verhältniß zur Natur. An der Natur entwickelt ſich zuerſt das Gottesbewußtſeyn des Menſchen, an ihr erhebt ſich der endliche Geiſt zu ſich ſelbſt, um aber zum Wiſſen von ſeiner Wahrheit zu gelangen, muß ſich ſein Bewußtſeyn über die Natur erheben. Dieß kann nur durch den endlichen Geiſt ſelbſt geſchehen. Zum Bewußtſeyn aber, daß Gott ihm nahe ſey und Eins mit ihm, kann der Geiſt nur durch Gott gelangen. Gott muß ſich ihm alſo offenbaren, aber nicht blos äußerlich, ſondern durch eine weſentliche und innere Verbindung, d. h. dadurch, daß Gott Menſch wird, wodurch allein dem Menſchen die an ſich ſeyende Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur, in gegenſtändlicher Weiſe, geoffenbart werden kann. Dieß iſt hier, wo es nur noch um die unmittelbare ſinnliche, durch die Anſchauung und Empfindung gegebene, Gewißheit zu thun iſt, daß Gott und Menſch an ſich Eins ſind, das erſte Moment: Gott erſcheint als Menſch in der Form der Einzelnheit. Das zweite Moment iſt der Tod Chriſti, in welchem die unmittelbare ſinnliche Form abgeſtreift, und die äußere Geſchichte durch die Vermittlung des Glaubens der Gemeinde zu geiſtigem Inhalt erhoben wird. Der ſinnliche Inhalt wird durch die geiſtige Auffaſſung des Glaubens in dem Zeugniß des Geiſtes von ſich ein ganz anderer, der einzelne Menſch wird verwandelt von der Gemeinde, und gewußt als Gott und mit der Beſtimmung, daß er der Sohn

Gottes ſey, mit allem dem Endlichem befaßt, das der Subjektivität als ſolcher angehört, als Gottmenſch, und ſein Lebenslauf als der Proceß und Lebenslauf Gottes ſelbſt, welcher, als der Dreieinige, in dem Sohn die Menſchheit ſich gegenüberſtellt, und in derſelben mit ſich identiſch bleibt [1]).

So tief greift die Idee der Verſöhnung in das ganze Syſtem der neueſten Philoſophie ein. Dieſelben Momente, durch welche die Idee des abſoluten Geiſtes ſich hindurchbewegt, ſind die Momente, durch welche der Begriff der Verſöhnung ſich realiſirt. Der göttliche Lebensproceß iſt nichts anders, als die Verſöhnung oder Vermittlung Gottes, als des abſoluten Geiſtes, mit ſich ſelbſt. Ihren Urſprung nimmt daher die Entzweiung, auf deren Vorausſetzung das Bedürfniß der Verſöhnung beruht, in der Idee Gottes ſelbſt, oder darin, daß es zum Weſen Gottes, als des lebendigen Geiſtes gehört, ſich von ſich zu unterſcheiden. In der Idee Gottes iſt der Unterſchied auch wieder abſolut aufgehoben, je mehr aber der Unterſchied zu ſeinem Rechte kommt, der Gegenſatz des abſoluten und endlichen, des objektiven und ſubjektiven Geiſtes in ſeiner ganzen Weite hervortritt, und in der Sünde und dem Tode des Menſchen zu ſeinen äußerſten Momenten fortgeht, deſto mehr muß auch auf der andern Seite die Idee der Verſöhnung zu ihrer Realität gelangen. Da aber in der Idee des göttlichen Weſens ſelbſt der Unterſchied an ſich aufgehoben iſt, ſo kann dieß nur auf der Seite des ſubjektiven Geiſtes geſchehen, d. h. nur dadurch, daß die an ſich ſeyende Einheit des Endlichen und Unendlichen dem endlichen ſubjektiven Geiſte zum Bewußtſeyn kommt. Das iſt die Bedeutung, welche Chriſtus, als der Gottmenſch, hat, ſofern in ihm die weſentliche Einheit des Endlichen und Unendlichen,

---

1) Hegel, Vorleſ. über die Philoſ. der Relig. Werke Bd. XI. und XII. Man vgl. die nähere Nachweiſung und Entwicklung in meiner Schrift: Die chriſtl. Gnoſis S. 671. f.

oder des Menſchlichen und Göttlichen, zum Bewußtſeyn der Menſchheit kommt. In demſelben Verhältniß, in welchem dieſes Bewußtſeyn in der Menſchheit, ſowohl den einzelnen Subjekten, die deſſelben fähig ſind, als auch der Geſammtheit derſelben, der Gemeinde, ſich verwirklicht, der ſubjektive Geiſt mit dem objektiven zur Einheit ſich zuſammenſchließt, oder Gott in dem Geiſte ſeiner Gemeinde zu ſich ſelbſt zurückkehrt, als der abſolut freie und unendliche Geiſt, realiſirt ſich auch der Begriff der Verſöhnung in der Idee des abſoluten, mit ſich ſelbſt identiſchen, Geiſtes. Objektiv kommt ſie ſchon dadurch zu Stande, daß Gott, als Gottmenſch, in die Welt eingeht, und ſchon dadurch ſich mit der Welt verſöhnt zeigt, aber die Hauptſache iſt, daß ſie auch ſubjektiv ſich realiſirt (in dem Bewußtſeyn der Subjekte, deren Bewußtſeyn das Selbſtbewußtſeyn Gottes iſt), wie ja überhaupt die Religion, deren Mittelpunkt die Lehre von der Verſöhnung iſt, ihrem Weſen nach nichts anders iſt, als das werdende Bewußtſeyn der Einheit Gottes und des Menſchen.

Wollen wir aber die Hegel'ſche Verſöhnungslehre in ihrer mehr theologiſchen Geſtalt kennen lernen, ſo müſſen wir uns zu Marheineke wenden, deſſen Darſtellung dieſer Lehre folgende iſt:

Wie die unmittelbare Einheit Gottes und der Welt ſich in den Gegenſatz fortbewegt, ſo hat auch die Entzweiung keinen Beſtand in ſich, ſondern ihr Zweck iſt erſt die Verſöhnung, in welcher der Begriff der wahren Einheit ſich ſelbſt erreicht. Die Verſöhnung der Welt mit Gott durch Gott aber iſt, daß das mit ſich und der Welt einige göttliche Weſen ſich ſelbſt durch das Verderben der Welt, es vertilgend, hindurchbewegt. Als der ſich ſelbſt ewig Genugſeyende iſt Gott auch der ſich ſelbſt Genugthuende. Genugthun aber kann Gott nur als Gottmenſch, in welchem die Möglichkeit der Verſöhnung darin enthalten iſt, daß in ihm die menſchliche Natur nicht im Unterſchiede ſteht von der göttlichen. Die Genugthuung des

Gottmenſchen iſt eine ſtellvertretende, ſofern er in der Verſöhnung der Welt die Stelle der Welt vertritt, worin die doppelte Beſtimmung liegt, daß die Welt in ihrem Verderben Gott nicht genugthun kann, daß ſie aber in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit, als menſchliche Natur, oder in ihrem wahren und heiligen Princip durch die Perſon des Einen Menſchen, der die Stelle aller vertritt, und deßwegen in ſeiner Einzelheit der allgemeine Menſch iſt, vertreten iſt. In der Bewegung zur Verſöhnung ſteht auf der einen Seite der Menſch in ſeinem natürlich-moraliſchen Verderben, der Sünde und Schuld, und der Aufhebung beider, der Strafe, und auf der andern Seite der in ſeiner Menſchheit ſich genugthuende Gott, oder Jeſus Chriſtus in ſeinem Thun, in ſeinem Leiden, und worin beide aufgehoben ſind, in ſeinem Gehorſam. Der Gottmenſch allein offenbart in ſich die menſchliche Natur, in ihrer Integrität und Vollkommenheit, welches ihre Einheit mit der göttlichen iſt, und zeigt, daß die Sünde nicht eine abſolute Nothwendikeit der menſchlichen Natur, oder dieſe ſelbſt ſey. In ihm, deſſen Bewußtſeyn nicht aus der Natur, ſondern aus dem Geiſte iſt, iſt die menſchliche Natur nur das Medium der Offenbarung ſeiner göttlichen. Wie der Gottmenſch, als der Heilige, der Sündloſe iſt, ſo iſt er auch der Unſchuldige, ſofern aber die Schuld in ihrem Unterſchied von der Sünde, das Bewußtſeyn oder die Erkenntniß der Sünde iſt, kann die Sündenſchuld der Welt auch für ihn ſeyn. In dieſem Sinne begibt ſich der Gottmenſch in das Verderben der Welt, und bewegt ſich durch daſſelbe. Die Strafe, mittelſt welcher die Sündenſchuld hinwegfällt, iſt die Identität oder Aufhebung der Sünde und Schuld. Das Leiden und Sterben des Gottmenſchen iſt zwar keine eigentliche Strafe, hat aber doch die Form der Strafe und weist in dem unwahren und ungerechten Strafurtheil, aus welchem es hervorging, auf die allgemeine Schuld der Welt hin, indem er nicht nur um ihrer willen leidet und ſtirbt, ſondern auch darin trägt und

büßt, was die Welt verdient. Auf dieſe Weiſe trägt alſo Chriſtus die Strafe der Welt, aber wie wird dadurch die Sünde und Schuld der Menſchen getilgt, und die Verſöhnung der Welt mit Gott geſtiftet? Das Bewußtſeyn des Unverſöhntſeyns, das der Menſch in ſeinem Widerſpruch mit dem Geſetz und in dem Widerſpruch mit ſich ſelbſt, oder in ſeinem Schmerz, in ſich hat, iſt an ſich ſchon der Glaube an die geſtiftete Verſöhnung des Menſchen mit Gott. Als dieſe Wahrheit war die Verſöhnung vorhanden, ehe ſie als Handlung des Gottmenſchen durch die unendliche Liebe in ſeinem Thun und Leiden vollendet worden iſt. Dadurch wurde einerſeits in ſeinem Thun und Erfüllen des Geſetzes der Widerſpruch der Welt mit dem Geſetz negirt und aufgehoben, und ſtatt deſſelben das Thun der Welt zu ſeiner Wahrheit erhoben und geheiligt, andererſeits in ſeinem durch die Sünde der Welt bewirkten Leiden und Sterben die von ihr verſchuldete Strafe für ihre Schuld und Sünde, ohne eigene Schuld und Sünde, von ihm übernommen und getragen, wodurch Leiden und Sterben überhaupt ſeine urſprüngliche Bedeutung verlor, und als Strafe der Sünde, von der Unſchuld ſelbſt erduldet, in der ganzen Menſchheit aufgehoben wurde. So betrachtet iſt daher die durch Chriſtum geſtiftete Verſöhnung das Bewußtſeyn, daß dem durch den Glauben an ihn, ſeine Gerechtigkeit und Geduld, Entſündigten weder die begangene Sünde, noch das erduldete Leiden und Sterben ein Hinderniß der Seligkeit ſey, und in der Offenbarung dieſer Wahrheit hat das Thun und Leiden Chriſti ſeine verſöhnende Kraft und Bedeutung. Durch ſeine reinſte und vollkommenſte Liebe leiſtet ſich Gott in ſeiner Menſchheit Genüge, indem der Menſch, in ſeiner göttlichen Natur, aus Liebe, im Namen Aller, durch ſeine Gerechtigkeit ihre Ungerechtigkeit, durch ſeine Unſchuld ihre Schuld vertilgt. Es leidet und ſtirbt alſo Einer für alle, aber nicht damit ſie nun gar nicht mehr leiden und ſterben, ſondern damit ſich in ihm das Leiden und Sterben Aller concentrire, und ſie nur,

so wie er, leiden und sterben lernen. Denn Stellvertreter der Menschheit ist er nicht, sofern er außer ihr, sondern sofern er sie selbst ist, und das in allen Individuen Gleiche in sich vereinigt darstellt. Das Unvermögen der Welt, selbst genugzuthun, oder ihr Ungenügendes, das der Genugthuung bedarf, ihr Widerspruch mit Gott und mit sich selbst ist auf Seiten der Welt ein Thun und Leiden, d. h., da das Thun das Freie, das Leiden das Nothwendige ist, der Widerspruch der Freiheit und Nothwendigkeit. Dieser Widerspruch ist aufgehoben in der Versöhnung, als der wiederhergestellten Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit in dem Gottmenschen, in welchem das Nothwendige an und für sich selbst das Freie, das Freie an und für sich selbst das Nothwendige ist. Beide sind aufgehoben im unendlichen Gehorsam, der als thätiger und leidender der Begriff der Versöhnung selbst ist, der beide als Momente in sich hat. Als ein Gehorchen hat das Thun und Leiden Christi eine innere Beziehung auf das Müßen, oder auf das nothwendige Wollen, indem aber dieses zugleich das Freie ist, ist die Nothwendigkeit zu ihrer Freiheit und ebendamit der Gehorsam, als freiwilliger, erst zu seiner Wahrheit gekommen. Was insonderheit den Tod Christi betrifft, so tritt in ihm der Unterschied Gottes und des Menschen, in der Einheit selbst, am stärksten hervor, aber indem der Tod des Gottmenschen nicht etwa nur das Thun und Leiden des Einzelnen in seiner Einzelheit, sondern in seiner unendlichen Allgemeinheit ist, ist sein Gehorsam bis zum Tode selbst ein unendlicher, und alle Endlichkeit in ihm aufgehoben; seine Aufopferung für die Welt ist der Anfang eines neuen Lebens in ihr [1]).

---

1) Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft. Zweite Aufl. 1827. S. 227—247. Vergl. auch Marheineke, Lehrbuch des christl. Glaubens und Lebens. Zweite verb. Aufl. Berl. 1836. S. 184. f. Unter den auf der Seite der spekulativen Theologie stehenden Theologen mag hier auch

Das Verhältniß dieser Darstellung zur Hegel'schen Lehre wird sich von selbst ergeben, wenn wir hier zum Schlusse un-

---

noch Usteri genannt werden, sofern er in der vierten, großentheils umgearbeiteten, Ausgabe der Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs (1832) die neueste spekulative Versöhnungs-Idee sogar als ein Element des paulinischen Lehrbegriffs anerkennt. Usteri bemerkt a. a. O. S. 133. in der Stelle Col. 1, 16. werde durch die Worte: τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς das Weltall, die Totalität alles Endlichen, Geschaffenen, bezeichnet. Dieses werde nach V. 20. durch Christum mit Gott versöhnt, zu ihm zurückgeführt, was voraussetze, daß es als von Gott abgefallen gedacht werde, und die Friedensstiftung finde also nicht zwischen dem Himmlischen und Irdischen statt, sondern zwischen Gott und dem All, d. h. sowohl dem Himmlischen, als dem Irdischen. Entweder habe dieß gar keinen Sinn, oder einen sehr tiefen, spekulativen. Jenes werden die annehmen, die überall mehr subjektive Meinungen, als realen objektiven Gehalt sehen, dagegen die neuere spekulative Dogmatik dieß als eine der tiefsten christlichen Ideen erkenne. „Die Menschwerdung des aus dem Urgrunde aller Dinge (Vater) gezeugten Sohnes Gottes ist die Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen, des Geschaffenen mit dem Urgrund des Seyns, des Zeitlichen mit dem Ewigen. Der menschgewordene Sohn Gottes aber tritt durch den Tod wieder heraus aus der Sphäre des Endlichen, Geschaffenen, Zeitlichen, in die Sphäre der Unendlichkeit zurück, als Geist, der nun im Endlichen waltet, und es ewig mit Gott verbindet." Dagegen sieht Hase, Lehrbuch der evang. Dogmatik. Zweite umgearb. Aufl. 1838. S. 333. in der spekulativen Versöhnungs-Idee eine pantheistische, von der kirchlichen, nach ihrem Grunde und ihrer geschichtlichen Bildung durchaus verschiedene Ansicht, welche nur in gnostischen Systemen, bei Pseudo-Dionys und Erigena Anklänge finde. Das Gemeinsame sey blos: Die Gottheit als dem Schicksal der Endlichkeit unterworfen. Aber als Entwicklungsmomente dieses Bewußtseyns seyen die My-

ſerer Unterſuchung noch auf einige der wichtigſten Einwendungen, welche gegen die letztere gemacht worden ſind, Rückſicht nehmen.

Eine der haltungsloſeſten Einwendungen, die aber gleichwohl für das oberflächliche Bewußtſeyn der Zeit viel einleuchtendes hat, und zugleich beſonders auch deßwegen hieher gehört, weil ſie das Verhältniß der Hegel'ſchen Philoſophie zum Chriſtenthum ganz von dem Geſichtspunkt der Verſöhnungs-Idee aus auffaßt, iſt unſtreitig dieſe: 'Es ſey eine der chriſtlichen Anſchauungsweiſe geradezu widerſprechende Meinung, jeden Menſchen an ſich ſchon als göttlich, und die Menſchwerdung auf dieſe Weiſe ewig zu ſetzen. Der tiefe Gedanke des Chriſtenthums von der Wiedergeburt des alten Menſchen zu einem neuen werde verflacht, wo die Idee der neuen Schöpfung umgewandelt werde in die Lehre, daß es zur Verſöhnung des Menſchen nur der Einſicht in die an ſich ſchon daſeyende Einheit Gottes und des Menſchen bedürfe. Es erhelle von ſelbſt, daß, ſo geſtellt, das Chriſtenthum in ſeinem ſpecifiſchen Unterſchied von dem Nichtchriſtlichen nicht behauptet werden könne, ſondern dasjenige gerade außer Acht gelaſſen ſey, worauf das Chriſtenthum am meiſten Gewicht lege. Da aber hier alles einzig unter die Form des Denkens geſtellt ſey, ſo werde der ganze Proceß der Wiedergeburt blos betrachtet als eine immanente Entwicklung der urſprünglichen Natur. Nun ſey das allerdings eine nothwendige Seite der Betrachtung, daß auch im Wiedergebornen nur dasjenige wirklich werde, was die innerſte Anlage und Beſtimmung ſeiner Natur ſey, allein nach chriſtlicher Anſicht habe dieſes Anſich in dem Menſchen ohne Chriſtus nicht die immanente Kraft, ſich ſelbſt zur Wirklichkeit zu erheben, ſondern es ſey in gebundenem Zuſtande, ſonſt hätte es ja ſchon eine Art von Wirk-

---

then von Oſiris, Herakles und Adonis weit bedeutſamer, als die Geſchichte des Gekreuzigten.

lichkeit vor Christus [1]). Haltungslos darf diese Einwendung mit Recht genannt werden, da sie, um nicht gar zu unmittelbar in das entgegengesetzte Extrem eines unchristlichen Dualismus zu verfallen, ihre eigene Widerlegung in sich aufnehmen muß, und nur an ihr sich halten kann. Ist denn nicht auch nach dem Christenthum die Erlösung nicht sowohl eine neue Schöpfung, als vielmehr nur die Erneuerung zu der ursprünglich dem Menschen anerschaffenen Natur, und wie kann die Erlösung anders gedacht werden, wenn doch zugegeben wird, daß im Wiedergebornen nur das wirklich werde, was die innerste Anlage und Bestimmung seiner Natur sey, somit doch auch an sich schon in ihm vorhanden seyn muß, was durch die Erlösung zur Wirklichkeit gebracht wird? Wäre dieß nicht so, so müßte ja nicht blos der natürliche Mensch ein anderer seyn, als der ursprüngliche, sondern auch der Mensch an sich durch die Sünde ein ganz anderer geworden seyn, und es ließe sich nicht begreifen, wie zwischen dem alten und neuen Menschen noch ein Verhältniß der Identität angenommen werden kann. Was aber der Mensch an sich ist, ist er noch nicht in der Wirklichkeit, und die Idee muß, um zu ihrer Realität zu gelangen, erst in die Erscheinung heraustreten. Es ist daher wirklich so, wie auf dem Standpunkt der erwähnten Einwendung als undenkbar vorausgesetzt wird, daß das, was in dem Wiedergebornen wirklich wird, schon vor Christus eine Art von Wirklichkeit hatte, nämlich diejenige Wirklichkeit, die alles hat, was, ehe es äußerlich zur Erscheinung kommt, zuvor schon wenigstens der Idee, oder dem Princip, nach vorhanden ist, wie ja auch Christus, ehe er Mensch wurde, der zur Menschwerdung bestimmte Sohn Gottes war. Dadurch wird aber dem Christenthum nicht das Geringste von seiner eigenthümlichen Würde entzogen, und es läßt sich um so weniger begreifen, wie an der Ansicht, es sey im Christenthum

1) Tüb. Zeitschr. für Theol. Jahrg. 1836. H. 1. S. 177. f.

nur faktisch realisirt worden, was an sich schon vorhanden war, irgend ein Anstoß genommen werden kann, da ja das Christenthum selbst nichts anders seyn will, als die Offenbarung und äußere Verwirklichung des schon von Ewigkeit in Gott existirenden Rathschlusses der Erlösung. Was aber äußerlich sich verwirklicht, ist seinem Princip nach an sich schon vorhanden, und es läßt sich daher mit Recht behaupten, daß die ganze historische Wirklichkeit nichts anders ist, als das in der Zeit werdende Bewußtseyn dessen, was als ewige Idee in Gott existirt. Zwischen der an sich seyenden Idee auf der einen, und dem sie aufnehmenden subjektiven Bewußtseyn auf der andern Seite ist die Erscheinung und faktische Wirklichkeit die bloßen Vermittlung. Hierin liegt der Grund, warum jede Ansicht, die das wahre Wesen des Christenthums nur in seine äußere faktische Objektivität setzen will, sich immer wieder als eine durchaus unhaltbare zeigt. Daß Gott in Christus Mensch geworden, ist unstreitig die wesentlichste Thatsache des Christenthums. Wie könnte aber dieß geschehen seyn, wenn nicht die menschliche Natur an sich die Empfänglichkeit für das Göttliche hätte, und wenn es nicht auf der andern Seite ebenso eine wesentliche Bestimmung Gottes wäre, sich in der menschlichen Natur zu offenbaren, und Mensch zu werden. Oder wie hätte die Erlösung und Versöhnung des Menschen mit Gott durch den Tod Jesu bewirkt werden können, wenn Gott nicht an sich schon mit dem Menschen versöhnt, und mit ihm Eins gewesen wäre, da ja die Versöhnung nichts anders ist, als die Wiederherstellung der Einheit mit Gott? Den unmittelbarsten Gegensatz bilden in dieser Hinsicht die Hegel'sche Versöhnungslehre und die kirchliche Satisfactionstheorie, sofern die letztere die Realität der Versöhnung ebenso sehr nur in das äußere Faktum des Versöhnungstodes setzt, wie sie dagegen die Hegel'sche Religions-Philosophie nur im Wesen Gottes selbst, oder in der absoluten Idee, begründet wissen will. Aber eben dieß ist ja die in verschiedenen Wendungen immer

wiederkehrende Haupteinwendung gegen die von jener Theorie behauptete Nothwendigkeit des Todes Jesu, daß sie die objektive Realität der Versöhnung von einem äußern Faktum auf eine Weise abhängig macht, welche der Idee des absoluten Wesens Gottes widerstreitet, und das absolute Wesen Gottes selbst durch eine ihm gleichsam äußerlich gegenüberstehende Macht beschränkt, wie wenn auch für Gott selbst nichts objektive Realität hätte, was sich nicht in einem äußern historischen Faktum verwirklicht hat. Folgt aber daraus, daß der Mensch an sich mit Gott versöhnt ist, ehe die Versöhnung durch das äußere Faktum des Todes Jesu vollbracht wird, daß das letztere etwas völlig überflüßiges und bedeutungsloses ist? Keineswegs, sobald wir nur nicht vergessen, daß die Religion ihrem Wesen nach nichts anders ist, als Offenbarung, oder Verwirklichung des an sich Seyenden für das Bewußtseyn. Was an sich ist, kommt zu seiner wahren Realität nur dadurch, daß es auch für den Geist ist, im Bewußtseyn des Geistes zu seiner Existenz und Wirklichkeit gelangt. Worin anders könnte daher auch die objektive Realität des Christenthums bestehen, als darin, daß es das wesentlichste Moment des Processes ist, durch welchen das an sich seyende Verhältniß Gottes und des Menschen für das subjektive Bewußtseyn des Menschen vermittelt wird? Hieraus ergibt sich von selbst das Urtheil über die weitere Einwendung, welche nur eine andere Form der bisher erörterten ist, daß eine Ansicht, welche eine rein immanente Entwicklung der ursprünglichen menschlichen Natur setze, als pelagianisch zu bezeichnen sey, weil sie das christliche Leben nur als Steigerung des natürlichen betrachten könne [1]). Zur Begründung dieser Einwendung wird dem in der Kirche aufgetretenen Pelagianismus, welchen man den subjektiven nennen könne, ein objektiver gegenübergestellt, welcher, wie jener den Einzelnen sich selbst erlösen lasse, die angebliche Er-

1) A. a. O. S. 179.

lösung durch den göttlichen Geist als eine That des allgemeinen Menschengeistes ansehe, und die Vermittlung durch Christus den allgemeinen objektiven, die Macht der Selbsterlösung in sich tragenden, Menschengeist ersetzen lasse. Diese Anklage auf Pelagianismus müsse daher erlaubt seyn, solange es das System nicht zu einem Unterschied des Menschengeistes von dem Gottesgeiste gebracht habe. Wie wenn Christus die Erlösung anders, denn als Gottmensch, hätte vollbringen können! Muß er aber in dem Werke der Erlösung nothwendig als Gottmensch gedacht werden, so kann dabei nicht der Unterschied, sondern nur die wesentliche Identität des Göttlichen und Menschlichen in Betracht kommen, weil wesentlich verschiedene Elemente nie zu einer wahren Einheit sich vereinigen können. Will man daher diese wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen den allgemeinen objektiven Menschengeist nennen, so ist im Wesentlichen hiemit nichts anders gesagt, als was von selbst im Begriffe des Gottmenschen liegt. Gibt es einen Punkt, in welchem Gott und Mensch wesentlich Eins sind, und ein solcher muß doch vorausgesetzt werden, wenn nicht die wesentlichsten Wahrheiten des Christenthums, die Lehre vom Gottmenschen und von der Erlösung und Versöhnung, etwas schlechthin undenkbares werden sollen, so versteht es sich doch von selbst, daß dieser Punkt nicht im individuellen Menschengeist liegen kann, sondern nur im allgemeinen, d. h. dem an sich seyenden Wesen des Geistes. Wir kommen daher auch von dieser Seite wieder auf die Behauptung zurück, daß die Erlösung und Versöhnung nur unter der Voraussetzung eine faktisch wirkliche geworden seyn kann, wenn sie an sich möglich ist, diese Möglichkeit selbst aber nichts anders ist, als die an sich seyende Einheit des Göttlichen und Menschlichen. Möglichkeit und Wirklichkeit aber sind nicht identisch, sondern die nothwendigen, wesentlich verschiedenen, Momente, durch welche der Begriff sich hindurchbewegt, um sich mit sich selbst zu vermitteln. Da nun diese imma-

nente Bewegung des Begriffs aus der Möglichkeit, oder dem abstrakten Ansichseyn, zur concreten Realität nicht geschehen kann, ohne daß das zwischen diesen beiden Momenten liegende Moment der Unmittelbarkeit, hier also der Unmittelbarkeit des natürlichen Menschen, welcher mit der ursprünglichen Natur des Menschen, oder dem Menschen an sich auf keine Weise identificirt werden darf, negirt und aufgehoben wird, so ist leicht zu sehen, wie unrichtig hier der Begriff des Pelagianismus angewandt wird, da die wesentliche Eigenthümlichkeit desselben vielmehr gerade darin besteht, in der Unmittelbarkeit stehen zu bleiben, und die Nothwendigkeit einer dieselbe negirenden Vermittlung zu läugnen. Verwandter Art sind die vom sittlichen Standpunkt aus erhobenen Einwendungen [1]), „daß die sittliche Imputation auf dem Gebiete des Geistes-Lebens gar keine Stelle habe, daß es blos darauf ankomme, das Bewußtseyn seiner als Geistes zu haben und geltend zu machen, und von dem Bewußtseyn der Sünde, nicht aber der Sünde selbst, erlöst zu werden, weßwegen das ganze Werk der Versühnung darin bestehe, zu verstehen, wie das Andersgewordenseyn Gottes nur eine Fortbewegung des Geistes zu sich selbst sey, der Mensch also sich als den Versühnten habe, indem er an die Stelle seines ununterdrückbaren sittlichen Bewußtseyns, durch das er sich als Sünder erkenne, das durch Dialektik gewonnene setze, daß er als Geist gar nicht sündigen könne, also in ungetrübter Einigkeit mit Gott beharre, und stetig beharret habe, wir demnach, statt der Sünde, nur eine einstweilige, durch das Fortschreiten des Geistes zu hebende, Unangemessenheit der Erscheinung zur Idee haben" — lauter Sätze, die auf dem tiefgehenden Mißverständniß beruhen, daß der endliche individuelle Geist, als solcher, mit dem allgemeinen, an sich seyenden, identisch sey, und der sittliche Begriff der Sünde völlig hinwegfalle, wenn die Sünde als das Für-

1) Steudel, die Glaubenslehre der ev. prot. Kirche S. 291. f.

sichseyn des Geistes im Gegensatz gegen das Ansichseyn desselben bestimmt werde, wovor doch schon die einfache Betrachtung hätte bewahren können, daß auch das sittliche Bewußtseyn eine besondere Form des Bewußtseyns überhaupt ist, und nur als ein durch den allgemeinen Zusammenhang des geistigen Lebens bedingtes Moment angesehen werden kann, oder der Mensch doch auch als Sünder nicht aufhört, Mensch, d. h. Geist, endlicher Geist, zu seyn.

Wichtiger scheint eine andere, zunächst die Christologie der Hegel'schen Religions-Philosophie betreffende, Einwendung, welche bei dem engen Zusammenhang der Christologie und Versöhnungslehre ebenso gut auch gegen die letztere gerichtet ist. Liegt es, wird gesagt [1]), dem Hegel'schen System zufolge, schon in dem Begriffe des göttlichen Lebens, daß Gott in keiner endlichen Gestalt die angemessene Form oder Wirklichkeit seines Wesens findet, liegt vielmehr im Begriffe des Endlichen, nur eine inadäquate Darstellung der Idee und nur das zu seyn, was einen Augenblick des Seyns hat, so ist von selbst klar, daß für einen solchen persönlichen Gottmenschen, in welchem die Fülle der Idee Wohnung gemacht hätte, keine Stelle übrig bleibt. Auch würde Gott aufhören, ein lebendiger Gott zu seyn, wenn irgendwie, sey es in einem Einzelnen oder im Ganzen, die Wirklichkeit der Idee eine absolute wäre. Denn die Unangemessenheit jeder Gestalt zu dem Gehalt ist das, was fort und fort den Proceß wieder sollicitirt. In seinem vollkommenen Resultat würde der Proceß erlöschen, und mit ihm das göttliche Leben. Es ist dieß allerdings der bedeutendste Einwurf, welcher vom philosophischen Standpunkt aus gegen die orthodoxe Christologie erhoben werden kann, daß es der Idee des Absoluten schlechthin widerstreitet, mit einem Individuum so Eins zu seyn, daß das individuelle Selbstbewußtseyn mit der Idee des Absoluten zur absoluten Einheit

1) Tüb. Zeitschr. für Theol. 1836. H. 1. S. 172.

ſich zuſammenſchließt. Sofern nun die Hegel'ſche Philoſophie dieſe Unmöglichkeit gleichfalls behauptet, und durch ihr Syſtem begründet, trifft ſie der Vorwurf, in einem feindlichen Verhältniß zur orthodoxen Chriſtologie zu ſtehen. Allein dieſer Vorwurf verliert ſehr von ſeinem Gewicht, wenn man bedenkt, daß es, wie von den Gegnern der Hegel'ſchen Religions-Philoſophie ſelbſt zugegeben werden muß, überhaupt noch keiner Theorie über die Perſon Chriſti, als des Gottmenſchen, gelungen iſt, die Aufgabe, um die es ſich hier der Vorausſezung zufolge handelt, auf eine befriedigende Weiſe ſo zu löſen, daß nicht immer wieder das eine oder das andere der beiden hier einander gegenüberſtehenden Extreme, der Dokетismus oder der Ebionitismus, das Reſultat eines jeden Verſuchs dieſer Art geweſen wäre. Die Aufgabe, welche zu löſen iſt, iſt, wie von ſelbſt erhellt, eine doppelte: es muß vorerſt eine ſolche Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, wie die orthodoxe Chriſtologie vorausſetzt, als an ſich möglich nachgewieſen, ſodann aber auch dargethan werden, daß dieſe Einheit in der Perſon Jeſu von Nazareth zur hiſtoriſchen Erſcheinung geworden ſey. Da das letztere, wie ſich von ſelbſt verſteht, nur hiſtoriſch oder empiriſch bewieſen werden kann, und jeder Beweis dieſer Art nur in dem Falle zu einem genügenden Reſultat führen könnte, wenn er eine befriedigende Löſung der erſtern Aufgabe ſchon zu ſeiner Vorausſetzung hätte, ſo iſt klar, daß es ſich zunächſt einzig nur um dieſe handelt. Allein alle Verſuche ihrer Löſung, ſofern ſie nicht in bloßen Behauptungen beſtehen, ſondern eine philoſophiſche Begründung im eigentlichen Sinne bezwecken, können gerade über den Hauptpunkt, um welchen es zu thun ſeyn muß, daß die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in einem einzelnen beſtimmten Individuum auf eine für alle andere Individuen ausſchließende Weiſe real geworden ſey, nicht hinwegkommen. Indem der Gottmenſch, als die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, wofern anders die Idee deſſelben nicht blos eine

dem empiriſchen Boden entſprungene, ſondern in der Vernunft gegründete, allgemeine und nothwendige Wahrheit ſeyn ſoll, in ſeiner Einzelheit zugleich als der allgemeine Menſch genommen werden muß, geht ſchon dadurch das einzelne Individuum unwillkürlich in den allgemeinen Gattungsbegriff der Menſchheit über. Iſt es nicht geradezu die Beſchreibung des Gattungsbegriffs der Menſchheit, wenn Marheineke vom Gottmenſchen ſagt, er ſey der in ſeiner Einzelnheit allgemeine, und in ſeiner Allgemeinheit einzelne Menſch, die von Gott geſchaffene menſchliche Natur in ihrer Integrität und Illabilität, und eben darin zugleich als der zweite Adam Repräſentant der Menſchheit, die Wahrheit des erſten, der Stellvertreter der Menſchheit, nicht ſofern er außer ihr, ſondern ſofern er ſie ſelbſt ſey, und das in allen Individuen Gleiche vereinigt in ſich darſtelle? Und wenn nun auch der Gottmenſch in dieſem Sinne Jeſus Chriſtus genannt, und mit der Perſon deſſelben identiſch genommen wird, ſo erſcheint doch auch dieß zunächſt noch als eine bloße Vorausſetzung, die in Anſehung der Sache ſelbſt keinen Schritt weiter führt. Aber auch diejenigen kommen nicht weiter, welche, in ſtrengem Gegenſatz gegen die ſpekulative Chriſtologie der Hegel'ſchen Schule, den Begriff des Gottmenſchen, als des Hauptes der Gemeinde, auf folgende Weiſe ſpekulativ feſtzuſtellen glauben: Wie der Menſch das Haupt und die Krone der natürlichen Schöpfung ſey, ſo ſey auch die Menſchheit, als die auseinandergetretene Vielheit eines höhern Ganzen, einer höhern Idee, zu betrachten, nämlich Chriſti. Und wie die Natur ſich nicht blos in der Idee eines Menſchen zur Einheit verſammle, ſondern im wirklichen Menſchen, ſo faſſe ſich auch die Menſchheit nicht zuſammen in einer bloßen Idee, einem idealen Chriſtus, ſondern in dem wirklichen Gottmenſchen, der ihre Totalität perſönlich darſtelle, und aller einzelnen Individualitäten Urbilder oder ideale Perſönlichkeiten in ſich verſammle. Und wenn die erſte Zuſammenfaſſung zerſtreuter Momente in Adam, wenn auch ſelbſt

noch ein Naturwesen, doch eine unendlich höhere Gestalt dargestellt habe, als jedes der einzelnen Naturwesen, so stehe auch der zweite Adam, obwohl in sich eine Zusammenfassung der Menschheit, und selbst noch ein Mensch, doch als eine unendlich höhere Gestalt da, denn alle einzelnen Darstellungen unserer Gattung [1]). Daß auch dieß nur eine Umschreibung des Gattungsbegriffs der Menschheit ist, liegt klar am Tage. Wie der Mensch nicht als einzelnes Individuum, sondern als Gattung, über die Natur sich erhebt, so ist auch Christus, wenn er in gleichem Sinne eine Zusammenfassung der Menschheit seyn soll, nicht ein Individuum, sondern die Menschheit im Ganzen, die menschliche Gattung, nur nach einer andern Seite ihres Wesens, nicht blos der natürlichen, sondern der geistigen. Dabei nehme man aber, was freilich hier einen sehr bedeutenden Unterschied ausmacht, den Begriff der Gattung nicht blos als eine leere logische Abstraktion, sondern im Sinne des alten, dem Nominalismus entgegenstehenden, Realismus, als das reale Allgemeine, die substanzielle Einheit, hier also, als den substanziellen, in die Vielheit der einzelnen Individuen sich dirimirenden, aber sie auch in ihrer realen Einheit zusammenhaltenden Menschengeist. Wie sollte aber in dem Begriffe desselben irgend etwas liegen, woraus die absolute Identität des allgemeinen Gattungsbegriffs mit einem einzelnen bestimmten Individuum sich ableiten ließe? Ja, liegt hierin nicht geradezu ein unauflöslicher Widerspruch? Soll der Gottmensch auf der einen Seite, was unstreitig zu seinem Begriffe gehört, der allgemeine Mensch seyn, oder das Allgemeine der Gattung, auf der andern Seite aber dieses Allgemeine der Gattung

---

1) Es ist dieß die Idee, die mein verehrter College, Herr Prof. Dorner, in seiner historisch-kritischen Abhandlung über die Entwicklungsgeschichte der Christologie, besonders in den neueren Zeiten, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1836. 1. H. S. 239. aufgestellt hat.

mit einem bestimmten einzelnen Individuum identisch seyn, so müßte er als Gattung alle Individuen in sich begreifen, als das mit der Gattung schlechthin identische Individuum aber zu allen andern Individuen sich schlechthin ausschließend verhalten (sofern ja das Allgemeine der Gattung mit dem Individuum nicht schlechthin Eins wäre, wenn nicht die Allheit der Individuen mit jenem Individuum ebenso individuell Eins wären, wie sie in dem Gattungsbegriff Eins sind), so daß nothwendig entweder das Allgemeine im Individuum, oder das Individuum im Allgemeinen aufgeht. Dagegen hilft es nichts, sich darauf zu berufen, daß die Unendlichkeit in endlicher Gestalt intensiv wohnen könne. Die intensive Unendlichkeit hat jedes menschliche Individuum, sofern es dem endlichen Geiste wesentlich ist, auch unendlich zu seyn, hier aber soll ja ein einzelnes Individuum mit dem Unendlichen auf eine Weise Eins seyn, wie sie nur bei diesem Einen Individuum, keineswegs aber bei allen andern Individuen, stattfindet. Daher führt auch der Begriff der intensiven Unendlichkeit nur auf ein allgemeines Verhältniß, keineswegs aber auf ein einem einzelnen Individuum eigenthümliches.

Bei diesem Stande der Sache liegt die doppelte Frage sehr nahe, welchen Grund eine jeder Begriffsform widerstreitende Christologie im christlichen Bewußtseyn selbst habe, und warum dagegen die der spekulativen Betrachtung immer wieder sich aufdringende Idee des Gottmenschen für das christliche Bewußtseyn so unbefriedigend seyn soll? Was die erstere Frage betrifft, so ist zwar allerdings der Begriff des Gottmenschen, als eines Individuums, die kirchlich hergebrachte Lehre, allein es kann auch die Mangelhaftigkeit und Unhaltbarkeit derselben nicht in Abrede gezogen werden. Geht man nun aber von der kirchlichen Lehre auf die biblische zurück, so muß wiederum zugegeben werden, daß in der letztern zwar die Elemente der Lehre, um welche es sich handelt, in ihrer Unmittelbarkeit enthalten sind, aber ebendeßwegen auch noch nicht

in derjenigen Form, welche die wiſſenſchaftliche Verſtändigung über ſie verlangt. Beruft man ſich daher auf das chriſtliche Bewußtſeyn, ſo kann es nur als auffallender Widerſpruch erſcheinen, die kirchliche Form der Lehre, deren Weſentliches eben darin beſteht, daß der Gottmenſch nur als Individuum genommen wird, fallen zu laſſen, zugleich aber doch von der Vorausſetzung, als der dem chriſtlichen Bewußtſeyn einzig genügenden, auszugehen, daß keine andere Theorie, wahr ſeyn könne, als nur eine ſolche, welche den Gottmenſchen als Individuum feſthält, was nichts anders iſt, als der Widerſpruch, die erſt in Frage ſtehende Möglichkeit der Sache aus ihrer ſchon als Thatſache vorausgeſetzten Wirklichkeit erklären zu wollen. Auf der andern Seite aber ſollte man, was die zweite Frage betrifft, bereitwilliger, als bisher geſchehen iſt, anerkennen, welche ſowohl religiöſe, als ſpekulative Bedeutung der Gattungsbegriff der Menſchheit hat. Das Vermittelnde zwiſchen dem Individuum und dem Abſoluten kann nur die Gattung ſeyn, zu welcher das Individuum gehört, das Allgemeine, unter welches ſeinem Begriff nach das Beſondere und Einzelne geſtellt werden muß. Iſt es eine weſentliche Wahrheit des chriſtlichen Glaubens, daß der Menſch göttlicher Natur oder mit Gott Eins iſt, wodurch anders kann dieſe weſentliche Einheit zwiſchen Gott und dem Menſchen vermittelt werden, als durch das Allgemeine, Anſichſeyende, der menſchlichen Natur, die Idee der Menſchheit, die zwar in der unendlichen Vielheit der Individuen ſich fort und fort individualiſirt, aber auch die lebendige ſubſtanzielle Einheit iſt, in welcher alles Beſondere und Individuelle aufgehoben iſt. Der Gottmenſch in dieſem Sinne iſt der allgemeine, urſprüngliche, nach dem Bilde Gottes geſchaffene, urbildliche Menſch, deſſen Begriff nothwendig mit dem bibliſch chriſtlichen Begriff von Chriſtus, als dem zwar mit dem Vater identiſchen, aber auch von Ewigkeit, ſeiner weſentlichen Beſtimmung nach, Menſch werdenden Sohn Gottes zuſammenfällt. Wird nun der Gott-

mensch in diesem Sinne, wie von dem hierin weit mehr an Daub als an Hegel sich anschließenden Marheineke geschieht, mit dem historischen Individuum Jesu von Nazareth geradezu identificirt, so ist dieß nicht nur ein wissenschaftlich nicht gerechtfertigter Sprung, sondern auch eine die Spekulation von der Geschichte gewaltsam losreißende Einseitigkeit, welcher die Hegel'sche Religions-Philosophie, hierin auf der Grundlage der Schleiermacher'schen Glaubenslehre fortbauend, sehr entschieden entgegentritt. Es handelt sich hier nämlich nicht blos um die rein spekulative Frage, was ist der Gottmensch an sich, oder der Idee nach? sondern zugleich auch, wofern anders die spekulative Wahrheit auch als eine Wahrheit des christlichen Glaubens gelten soll, um die Frage: wodurch ist jene Idee für das menschliche Bewußtseyn vermittelt, auf welchem Wege ist sie nicht blos in das Bewußtseyn des Einzelnen, sondern das Bewußtseyn der Menschheit überhaupt eingegangen? oder wie ist die objektive Wahrheit der Idee des Gottmenschen auch zur subjektiven Gewißheit geworden? Hier ist daher auch erst der Ort, wo die Frage entstehen kann, wie sich die Idee des Gottmenschen zu der historischen Person Jesu von Nazareth verhalte, und wenn nun auch diese Frage nur durch Entfernung einer Lehre beantwortet werden kann, welche wohl nie in eine der denkenden Vernunft entsprechende Form gebracht werden kann, so liegt doch zwischen diesem Extrem und der rein ebionitischen Vorstellung von der Person Jesu Raum genug, um Jesu eine Würde und Erhabenheit zu vindiciren, die ihn von allen andern Menschen specifisch unterscheidet, und hoch über sie stellt [1]). Es mag hier nicht weiter untersucht wer-

1) Hier ist demnach der Ort, wo die oben (S. 622.) erwähnte neuere Theorie von der Person Christi zu ihrem Rechte kommt. Es kann dieß aber auch nur in dieser Sphäre geschehen, in welcher von der historischen Erscheinung des Individuums, an welche diese Theorie zunächst sich hält, die absolute Idee noch unterschieden werden muß.

den, wie weit die Hegel'sche Christologie in der ihr bisher gegebenen Form dem christlichen Bewußtseyn genügt oder nicht, in jedem Falle aber darf dieß als ein wesentliches Verdienst der Hegel'schen Religions-Philosophie geltend gemacht werden, daß sie die objektive und subjektive Seite der in Frage stehenden Wahrheit wohl unterscheidet, und die christliche Offenbarung als die nothwendige Vermittlung betrachtet, durch welche allein die Idee des Gottmenschen, oder die an sich seyende Einheit des Göttlichen und Menschlichen, in das Bewußtseyn der Menschheit übergegangen ist. Wird das Wesen des Christenthums von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, so erledigt sich dadurch von selbst die Einwendung, daß die Idee eines in dem Gottmenschen von Ewigkeit menschwerdenden Gottes eine dem Christenthum widerstreitende sey. Denn wie die Religion überhaupt das werdende Bewußtseyn des an sich seyenden Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen ist, so ist erst im Christenthum der Wendepunkt, in welchem der von Ewigkeit in dem Menschen, seinem Ebenbilde, Mensch werdende Gott dadurch wahrhaft Mensch geworden, und in der Menschheit geboren ist, daß dem Menschen seine Einheit mit Gott durch Christus zum Bewußtseyn gekommen, und zur thatsächlichen Gewißheit geworden ist. Auf derselben Nicht-Unterscheidung des Objektiven und Subjektiven beruht endlich auch die die Lehre von der Versöhnung näher betreffende Einwendung, daß der angeblichen unendlichen Realität der Einheit Gottes und des Menschen ebenso sehr eine unendliche Nicht-Realität gegenübergestellt werden müsse. An sich seyen alle Menschen göttlich, aber in der Wirklichkeit jeder seinem Begriffe immer und wesentlich widersprechend, denn der Begriff eines jeden sey in dieser Philosophie nicht eine individuelle ideale Persönlichkeit, sondern das Allgemeine oder Gott, dem als Unendlichem das Endliche wesentlich unangemessen sey. So sey also die Versöhnung in der Einheit mit Gott hier ebenso sehr nicht da, als sie da sey. Sie sey da im Ansich

des Menſchen, denn dieß ſey mit Gott Eins. Aber ſie ſey auch nicht da, weil dieſe Einheit nie vollkommen wirklich werden könne [1]). Dieſelbe Philoſophie lehrt aber auch, daß der Begriff aus ſeinem Anſichſeyn ſich zur concreten Realität im ſubjektiven Bewußtſeyn fortbewegt. Wenn nun auch das ſubjektive Bewußtſeyn der objektiven Idee, die es in ſich aufnehmen ſoll, nie vollkommen adäquat, ſondern nur in einem unendlichen Fortſchritt zu ihr begriffen iſt, ſo wird doch dadurch die an ſich ſeyende Einheit des Menſchen mit Gott ebenſo wenig aufgehoben, als es in der gewöhnlichen kirchlichen Lehre vom Glauben ein Widerſpruch iſt, daß der Menſch im Glauben zwar Chriſtus, als das Princip der Verſöhnung, ergreift, und ſich in ihm mit Gott verſöhnt und Einsgeworden weiß, aber ſich doch zugleich auch wieder ſeines unendlichen Unterſchieds von ihm bewußt wird. Das iſt der ewige Proceß, in welchem der ſubjektive Geiſt fort und fort ringen muß, die objektive Einheit mit Gott, nachdem ſie ihm zum Bewußtſeyn gekommen iſt, auch ſubjektiv zu realiſiren, und mehr und mehr die Schranke zu durchbrechen, die das ſubjektive Bewußtſeyn von dem Abſoluten trennt, mit welchem es ſich zur concreten lebendigen Einheit zuſammenſchließen ſoll [2]).

---

1) Tüb. Zeitſchr. für Theol. 1836. 1. H. S. 195.

2) Es freut mich, hier zum Schluſſe noch die neueſte Schrift über die große Frage der Zeit, J. Schaller, der hiſtoriſche Chriſtus und die Philoſophie. Leipz. 1838. erwähnen zu können, und die Hauptideen derſelben im Weſentlichen mit der oben gegebenen Entwicklung der Momente, um welche es ſich in der neueſten Geſtaltung des Dogma's handelt, zuſammentreffen zu ſehen. Der enge weſentliche Zuſammenhang der Lehre von der Verſöhnung mit der Lehre von der Perſon Chriſti erhellt aus folgenden Hauptſätzen: Die Idee der Verſöhnung hat erſt an der ganzen Menſchheit ihre vollendete Wirklichkeit, und ſie wäre gar nicht Idee, wenn ſie an einem einzelnen Individuum haften bliebe; ſagen wir aber:

Man würde die zuletzt gemachten Bemerkungen sehr unrichtig auffassen, wenn man glauben wollte, sie zielen nur

---

die Gattung der Menschheit ist die Gottmenschheit, so haben wir damit eigentlich nur den Ort angegeben, wo sich die Idee der Gottmenschheit realisiren soll, denn verstehen wir unter Gottmenschheit einen bestimmten geistigen Inhalt, so ist dieser in der Gattung immer nur an sich, und somit auch nicht geistig wirklich (S. 60.). Die Theilnahme des Einzelnen an der Gattung ist keine persönliche, sondern nur substanzielle Theilnahme, und das ist eben die Basis der Entzweiung, daß der Mensch nicht als Subjekt sich mit Gott in Einheit weiß. Solange nur die Gattung gottmenschlich seyn soll, bleibt das Individuum als solches, das sich selbst wissende Subjekt, auch trotz der Negation seiner Natürlichkeit, und seiner geistigen Umgestaltung, nach wie vor aus der Göttlichkeit ausgeschlossen; denn die Gattung ist nur das unpersönliche Allgemeine: es kommt alles darauf an, daß die Subjektivität als solche, als diese sich wissende Einzelnheit, mit der absoluten Subjektivität vereint, und in das Wesen Gottes aufgenommen wird. Das Fundament der Versöhnung ist daher von Seiten des menschlichen Bewußtseyns gerade die Gewißheit, daß auch die atome Einzelnheit der Subjektivität den Menschen nicht absolut von Gott trennt, sondern daß vielmehr auch diese höchste Spitze der Endlichkeit im göttlichen Leben anerkannt und erhalten ist. Nur die persönliche Einheit hat eine absolut versöhnende Kraft. Der spekulative Begriff der Versöhnung ist der Begriff des Geistes überhaupt, und zwar handelt es sich dabei vorzugsweise um das Verhältniß des endlichen Geistes zum absoluten Geist, des endlichen Selbstbewußtseyns zum absoluten Bewußtseyn, oder das Resultat, daß das wirkliche Wissen des Menschen von Gott das Wissen Gottes von sich selbst ist. Die absolute Einheit des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, in welcher das Absolute die endlichen Subjekte, als sich selbst wissende, in sich aufnimmt, und ihre unendliche Realität und Freiheit bestätigt, oder das Subjekt in dem Gegenstand sei-

darauf hin, die neueste spekulative Versöhnungslehre und die mit ihr zusammenhängende Christologie als die endliche, in

---

nes Bewußtseyns zugleich sich selbst weiß, ist der wirkliche, als Geist existirende Geist, die sich offenbarende, den Gegensatz durchbrechende persönliche Gegenwart Gottes, die persönliche Immanenz Gottes im Menschen, als die wirkliche, alles durchdringende und über alles übergreifende Persönlichkeit. Diese absolute Wahrheit ist als unmittelbar existirend, als ein für das einzelne Subjekt anschaubarer Gegenstand, ein einzelner wirklicher Mensch, mit der vollen Natur der Menschlichkeit, welcher aber zugleich die ganze Fülle der Göttlichkeit, d. h. den wirklichen persönlichen Gott in sich trägt, welcher also der sich als Gott wissende Mensch und der sich als Mensch wissende Gott oder Gottmensch ist (S. 32—105.). Dieß ist demnach, wie er hier entwickelt wird, der Begriff des historischen Christus, welcher allerdings als das Bewußtseyn der Versöhnung, das wahrhaft geistige Wissen vom persönlichen Gott, die persönliche Immanenz Gottes im einzelnen Menschen, der existirende Gottmensch, kein bloßer Mythus seyn kann. Nun fährt aber auch diese Entwicklung weiter so fort (S. 127.): Der historische Christus, welcher als einzelnes Subjekt nur von wenigen geschaut, aber nicht als Person den Glaubigen gegenwärtig ist, ist auch nicht der wirkliche Gottmensch, nicht der Mittler, der Erlöser, sondern das Gegentheil von allem dem, er ist die Spitze des Egoismus, denn er behält die ganze Fülle der Göttlichkeit, die Offenbarung und Einheit mit Gott, für sich allein, stößt alle von der Gottmenschlichkeit aus, und gibt denen, die an ihn glauben, nicht den Frieden, sondern die Unseligkeit der unbefriedigten Hoffnung und die Gewißheit der unauflösbaren Entzweiung mit Gott zum Lohn. Es liegt sogleich im Begriffe des Gottmenschen, daß er sein Wesen, die Fülle der Göttlichkeit, nicht in sich verschließt, sondern mittheilt, daß er nach der biblischen Vorstellung alle, die an ihn glauben, als seine Brüder anerkennt, und zu Kindern Gottes erhebt. Diese Theilnahme aller an der Person und der That Christi

jeder Beziehung befriedigende Lösung des großen Räthsels darzustellen, mit welchem sich der menschliche Geist eine so

---

enthält allerdings eine Negation des einzelnen individuellen Christus in sich, ist jedoch nur dadurch eine wirkliche und geistige, daß sie ebensosehr auch die specifische Eigenthümlichkeit Christi anerkennt, und als die Grundlage des ganzen christlichen Lebens festhält. Das einzelne Subjekt, Christus, steht andern Subjekten als Gegenstand gegenüber. Diese bloße Gegenständlichkeit wird aber sogleich dadurch durchbrochen, daß das endliche Subjekt in Christus zugleich die persönliche Existenz des absoluten Subjekts anschaut. Hiemit ist das Bewußtseyn, daß endliches und absolutes Subjekt schlechthin von einander getrennt sind, thatsächlich aufgehoben und widerlegt. Dieß geschieht durch den Tod und die Auferstehung. Als der auferstandene ist Christus, nicht irgend ein einzelnes Subjekt, sondern das gottmenschliche Individuum (S. 130.). Zum Gottmenschen im wahren Sinn wird demnach Christus erst dadurch, daß er als einzelnes Subjekt aufhört zu seyn, und zum absoluten Subjekt wird. Das absolute Subjekt aber, zum Unterschied vom einzelnen, ist nichts anders, als der allgemeine, die Gesammtheit der Individuen in sich begreifende Mensch. Auf diese Weise kämen wir doch wieder auf den Begriff der Gattung zurück, sofern sie das Allgemeine der einzelnen Subjekte ist, aber freilich mit dem großen Unterschied, daß, was die Gattung, als solche, nur an sich enthält, in dem allgemeinen absoluten Subjekt durch das Selbstbewußtseyn des Geistes vermittelt ist. Darin besteht daher das Wesen der Versöhnung, daß der Mensch als freies Subjekt weiß, was der Mensch an sich ist, und durch dieses Wissen wird die Menschheit als Gattung zum Reich Gottes, zur Gemeinde. Aber wie verhält sich nun Christus, als einzelnes historisches Individuum, zu der einen und der andern Seite, wenn doch die persönliche Einheit des Menschen mit Gott, in welcher das Wesen des Gottmenschen besteht, für Christus als einzelnes Subjekt nichts specifisches seyn kann? Ist es nicht klar, daß sie nur dadurch

lange Reihe von Jahrhunderten beschäftigt hat. Sie sollen nur ungerechtem und einseitigem Tadel für den Zweck begegnen, damit ihr wahres Verhältniß zu dem ganzen, ihr vorangehenden und sie bedingenden, Entwicklungsgange des Dogma's und der neueste Standpunkt desselben erkannt werden kann. Die Arbeit des Geistes, dessen Aufgabe es ist, die ewige Wahrheit für das zeitliche Bewußtseyn der Menschheit zu

---

zur specifischen Eigenthümlichkeit in ihm werden kann, daß dasselbe Bewußtseyn, das er mit andern theilt, in allen andern ein erst durch seine Vermittlung gewordenes ist, dieses Bewußtseyn also in ihm allein mit dem absoluten Vorzug der Priorität ist? Und wenn nun auch ein solches Princip des geistigen Lebens in seinem absoluten Anfangspunkt nur in seiner intensivsten Stärke gedacht werden kann, so ist doch nicht minder wahr, wie von Schaller selbst anerkannt wird (S. 58.), daß die Idee sich durchgängig in dieser Weise realisirt, daß sie zuerst an einem einzelnen Punkte hervortritt, und von diesem aus erst ihre innerliche Fülle und Wahrheit über viele, ein Volk, die Menschheit, ausschüttet. Wenn also die Kirche die Person Christi als gottmenschlich bezeichnet, so meint sie damit durchaus nicht, daß mit dem Tode Christi diese Gottmenschlichkeit ganz und gar aus der Menschheit verschwunden sey, sondern sie hält ebensosehr die ewige Gegenwart Christi in den Glaubigen fest, und betrachtet sich selbst als den Leib Christi, d. h. sie setzt dem Gottmenschlichen des Individuums das Gottmenschliche der Gattung zur Seite, oder läßt vielmehr erst in dem zum absoluten Subjekt erhobenen Individuum, also der Menschheit, die Idee des Gottmenschen sich wahrhaft realisiren. Dieß ist demnach die äußerste Spitze, die das Dogma in seiner spekulativen Bewegung erreicht hat. Vergl. auch J. W. Hanne, Rationalismus und spekulative Theologie in Braunschweig. Ein Versuch über das wirkliche Verhältniß beider zum christlichen Glauben, nebst einer spekulativ-dogmatischen Entwicklung der Menschwerdung und Versöhnung Gottes in ihrer Nothwendigkeit und Wirklichkeit. Braunschweig 1838.

vermitteln, wird auch künftig nicht ruhen, und das Mangelhafte und Einseitige, das auch dieser Theorie, wie jeder menschlichen anhängt, schärfer und entschiedener von ihr abthun, als es sich jetzt schon für das Bewußtseyn der Zeit herausstellt. Das aber muß jedem, welcher dem Gange der bisherigen Untersuchung gefolgt ist, klar geworden seyn, wie das Dogma durch die immanente Bewegung seines Begriffs von einer Form immer wieder zu einer andern fortgetrieben wird, bis endlich auch die neueste Theorie in die durch eine so lange Reihe von Jahrhunderten fortlaufende Kette der Entwicklungsmomente als neues Glied eingreift, und an sie sich anschließt. In der jeder Vorstellung anhängenden Negativität liegt der Impuls zu einem weiter strebenden Fortschritt, und es ist unmöglich, von dem später gewonnenen Standpunkt zu dem frühern verlassenen zurückzulenken, ohne mit dem Selbstbewußtseyn des Geistes in Widerstreit zu kommen. Nur vorwärts geht der Zug des Geistes, was aber einmal in seiner Negativität erkannt ist, bleibt ein auf immer überwundenes und aufgehobenes Moment. Dieses Streben des Geistes, über alles blos Individuelle und Subjektive, alles blos Aeusserliche und Zufällige hinwegzukommen, um sich zum wahrhaft Allgemeinen und Objektiven zu erheben, und darum auch nichts als Wahrheit anzuerkennen, was sich nicht als eine im Wesen des Geistes selbst begründete Wahrheit, als ein wesentliches und nothwendiges Moment des seines wahren Wesens sich bewußtwerdenden, in dem steten Wechsel sich setzender und aufhebender Formen den allein wahren Inhalt erstrebenden, und in der Freiheit und Wahrheit seines Selbstbewußtseyns sich mit sich selbst zusammenschließenden und versöhnenden Geistes erkennen läßt, zeigt sich zu keiner andern Zeit großartiger und bedeutungsvoller, als in der neuesten Entwicklungsperiode unsers Dogma's. Darum ist es auch noch nie aus einem höhern und umfassendern Standpunkt aufgefaßt worden, als in der neuesten Zeit, in welcher die Philosophie und die Theologie sich zu dem

Resultat vereinigen, daß die christliche Lehre von der Versöhnung, wie sie durch die Lehre von der Person Christi, als des Gottmenschen, ihre nothwendige Bestimmung erhält, ebensosehr die höchste Aufgabe der Spekulation, als den innersten Mittelpunkt des in der christlichen Gemeinschaft sich aussprechenden christlichen Bewußtseyns in sich begreift [1]).

---

1) Da wir uns, seitdem der durch die Reformation hervorgetretene Gegensatz des katholischen und protestantischen Lehrbegriffs in Beziehung auf unser Dogma fixirt worden ist (s. oben S. 344. f.), nicht mehr veranlaßt gesehen haben, auf die Lehrweise der katholischen Kirche zurückzugehen, so kann hier noch die Frage entstehen, wie sich dieselbe zur neuern Entwicklungsgeschichte unsers Dogma's verhält? In der That aber könnte diese Frage auch auf sich beruhen, so ausschließlich gehört die ganze Bewegung des Dogma's mit allen sie bedingenden Momenten nur der protestantischen Kirche an. Um jedoch auch diese Seite des Dogma's nicht unberührt zu lassen, mag das Wenige, das etwa Beachtung verdient, da es sich für ein eigenes Kapitel nicht eignet, und früher noch keine passende Stelle finden konnte, in der Form einer Anmerkung noch beigebracht werden. Eine bemerkenswerthe Modifikation erhielt die Darstellung unsers Dogma's in der katholischen Kirche erst am Ende des vorigen Jahrhunderts und zu Anfang des gegenwärtigen, als die zum ganzen Geiste der Zeit gehörende Gleichgültigkeit gegen das Positive des christlichen Dogma's, und die vorherrschende Richtung auf das Praktische, die in der protestantischen Kirche so großen Einfluß auf die Gestaltung des Dogma's hatte, auch der katholischen Kirche sich mittheilte. Die Hand- und Lehrbücher eines Ildefons Schwarz (Handb. der christlichen Relig. Erste Ausg. Bamb. 1793. Fünfte 1818.), B. Galura (Neueste Theologie des Christenthums. Ein Plan zur Reform der Theologie und ein Versuch, die Lehre vom Christenthum auf die ursprüngliche Sprache, Simplicität und Schönheit wieder zurückzuführen. Augsb. 1800—4.), E. Klüpfel (Institutiones theologiae dogmaticae. Wien 1807.) Dobmayer (Systema

theologiae catholicae. Sulzbach 1807—19.), geben, zum Theil unter Einwirkung kantiſcher Ideen, eine Darſtellung unſers Dogma's, bei welcher der Unterſchied der Confeſſionen beinahe ganz in den Hintergrund zurücktritt. Nach Ildefons Schwarz a. a. O. 2r Bd. S. 272. läßt ſich die Möglichkeit gar wohl denken, daß durch Leiden eines Unſchuldigen ein Schuldiger befreit werden könne. Wenn dem Unſchuldigen dadurch nichts entgehe, wenn er ſich freiwillig dazu anbiete, wenn der ganze Zweck der Strafe erreicht, ja noch vollkommener erreicht werde, als durch die Beſtrafung des Schuldigen, wenn dadurch mehr Gutes geſtiftet, dadurch die Forderung des Geſetzes zugleich erfüllt, aber ohne daſſelbe der höchſte Endzweck einer ganzen Geiſterklaſſe nicht erreicht würde, ſo iſt eine Subſtitution ganz an ihrer Stelle. Genuggethan hat der Sohn Gottes, wie Galura den Begriff der Genugthuung beſtimmt (a. a. O. 5r Bd. S. 230.), ſofern er für unſer ewiges Heil ſoviel gethan hat, als nothwendig iſt, die Sünde mit allen ihren Folgen aufzuheben, und Gottes Reich herzuſtellen. Von einer Nothwendigkeit der Satisfaction kann man nur inſofern reden, ſofern ſie einmal geſchehen iſt, und wenn ſie nicht nothwendig geweſen wäre, der Vater ſeines eigenen Sohnes geſchont haben würde. Die Nothwendigkeit iſt daher nur eine hypothetiſche, keine abſolute. *Nos*, ſagt Klüpfel a. a. O. T. II. S. 139., *in rebus istiusmodi, de quibus silet verbum Dei, indulgere nolumus humanis ratiociniis, ne videamur velle leges praescribere ipsi Deo. Consultius igitur ducimus, rem arguere ex eventu.* Es iſt dieß ganz der Standpunkt der proteſtantiſchen Theologen, welche, jeder Theorie ſich enthaltend, nur das Faktum in ſeiner Zweckmäßigkeit nachzuweiſen ſuchten, und ihre Erörterung derſelben, wie dieß auch bei den genannten katholiſchen Theologen der Fall iſt, nur auf Stellen der Schrift gründeten. Auch Klee (Katholiſche Dogmatik. Mainz 1835. 2r Bd. 1. S. 472.) beſtimmt den Begriff der Stellvertretung nur dahin, ſie beſtehe in nicht mehr noch weniger, als daß Chriſtus durch ſeinen leiblichen Tod den Grund und Zuſtand des geiſtigen Todes aufgehoben, und deſſen Folgen gemildert habe für alle, der Intention und Sufficienz nach,

und für jene der Wirklichkeit nach, welche in seinen Leib und Geist sich einsetzen lassen, sein Leiden sich so zu eigen zu machen. Christus habe nicht formell unsere Strafe als solche erduldet, da er als Unschuldiger keiner formellen Strafe fähig sey, auch nicht materiell, da er nicht dem geistigen Tode, auch nicht der Unwissenheit und Begierlichkeit, verfallen gewesen sey. Er habe auch nicht in dem Sinne unsere Stelle vertreten, daß uns durch seine Genugthuung *eo ipso* Schuld und alle Strafe erlassen sey. (Ebenso protestirt auch Brenner Kathol. Dogm. 3r Bd. 1829. S. 36. gegen die harte Vorstellung, als wenn Gott die Strafen, welche die sündigen Menschen hätten bezahlen sollen, von dem Unschuldigen gefordert hätte, um auf solche Weise seine Strafgerechtigkeit zufrieden zu stellen, denn solche Ausgleichung streite mit Gott und Vernunft. Christus habe genuggethan heiße nur, er habe geleistet zur Rettung der Menschen, was keiner aus ihnen geleistet hat und leisten konnte). Der leibliche Tod, alles Elend des Lebens, Unwissenheit und Begierlichkeit, seyen geblieben, und von der Schuld werden wir erst durch Erfüllung der an uns gestellten Forderungen, um an seiner Erlösungsgnade Antheil zu nehmen, frei. Das Letztere deutet schon auf die Tendenz des Katholicismus hin, neben der Satisfaction Christi zugleich den nöthigen Raum für die Satisfactionen des Menschen selbst offen zu lassen. Noch mehr schließt sich Klee an die althergebrachte katholische Lehrweise darin an, daß er ausdrücklich auch den Begriff der *satisfactio superabundans* wieder aufnimmt. Nicht blos hinreichend war die Genugthuung Christi für alle Menschen und alle Sünden, sondern überflüßig, da sie als Genugthuung der Menschheit des Sohnes Gottes unendlich, die Sünden aller Menschen dagegen nur endlich sind, denn, wenn auch die Natur, in welcher der Sohn dem Leiden und Tode der Genugthuung sich hingegeben, das *principium quo*, endlich ist, so haben dennoch die Handlungen Christi von der göttlichen Person, als ihrem *principium quod*, eben unendliche Form und Dignität. Tiefer ist Dobmayer (a. a. O. T. VI. S. 354.) in den Widerstreit des Dogma's mit der Vernunft eingegangen, indem er die Versöhnungs-Idee aus dem Gesichtspunkt

einer dreifachen Antinomie auffaßt. Aus dem Begriff Gottes ergibt sich die Antinomie der beiden Sätze: Gott kann zur Vergebung der Sünden keine andere Bedingung als die Sinnesänderung fordern, und Gott muß nebst der Sinnesänderung noch eine andere Genugthuung für die vorigen Sünden von dem sich bessernden Sünder fordern. Sie vereinigen sich in der Synthesis: die Güte erläßt dem sich bessernden Menschen einige Strafen, aber die Gerechtigkeit wird andere zur fortschreitenden Besserung dienliche über ihn verhängen. Auf der Seite des Menschen steht die Antinomie der beiden Sätze: Der Mensch wird durch sich selbst des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig, und der Mensch muß durch fremdes Verdienst Gott wohlgefällig werden, die Krug'sche Antinomie, welche auf dieselbe Weise, wie von Krug (s. oben S. 590.), ausgeglichen wird. Aus dem Begriffe einer stellvertretenden Genugthuung durch Christus entspringt die dritte, von der ersten nicht wesentlich verschiedene, Antinomie der beiden Sätze: Vor Gott kann keine stellvertretende Genugthuung stattfinden, weil dadurch alle Begriffe von Verdienst und Belohnung, von Schuld und Strafe, und mithin das Gesetz von Proportion zwischen Moralität und Glückseligkeit aufgehoben wird, und Gott kann fremde Genugthuung fordern und annehmen, denn die Beförderung des Guten, oder die Rettung des Menschengeschlechts durch die Leiden eines Unschuldigen enthält nichts, was widersprechend oder ungereimt wäre. Die Synthesis heißt: Gott kann die stellvertretende Genugthuung nicht als Strafe des Genugthuenden, sondern als menschenbeglückende That, nicht als Surrogat der Personalpflicht, sondern als Stütze unserer Schwachheit, und als Ermunterungsmittel unserer Thätigkeit fordern und annehmen. Von einer auch nur der Storr'schen ähnlichen Theorie ist bei diesen Dogmatikern nichts zu finden. Dagegen begegnen uns die Grundzüge einer doppelten Versöhnungstheorie bei dem berühmten Repräsentanten der katholisch-spekulativen Theologie, A. Günther, in der Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christenthums. In Briefen. Zweite Abtheilung. Die Incarnationstheorie. Wien 1829. S. 260. f. Der eine der beiden Briefsteller trägt eine

Theorie vor, in welcher mit Verwerfung des rein juriſtiſchen Begriffs einer ſtellvertretenden Genugthuung die Stellvertretung nicht als eine Uebertragung, ſondern als eine Ertragung, und zwar nicht der Schuld, ſondern der Strafe der Sünde aufgeſtellt wird. Dieſe Stellvertretung geht als Idee urſprünglich von Gott in ſeiner ewigen Liebe aus, und der Endzweck, welchen Gott realiſiren will, iſt Inokulation des göttlichen Lebens, d. h. der Wiedergeburt zum ewigen Leben. Der Tod Chriſti iſt nicht die *causa movens Deum*, ſondern die *causa medians* in der Erlöſung. Gott iſt uns nicht gnädig, weil Chriſtus unſer iſt, ſondern Chriſtus iſt unſer, weil Gott gnädig iſt. Gegen den juriſtiſchen Genugthuungsbegriff wird eingewendet, daß der Wahlſpruch aller Juriſten: *summum jus summa injuria* zum Urtheilsſpruch der vicariſchen Satisfaction werde, das Recht fordere immer nur die Beſtrafung des Schuldigen, die Beſtrafung des Unſchuldigen führe zum Begriff des höchſten Unrechts, damit Gott ſein Recht, das höchſte Recht, rette, was ein handgreiflicher Widerſpruch ſey. Wie die Satisfactionstheorie dem Opfertode Chriſti zu viel beilege, ſo thue eine andere Theorie, deren Hauptgedanke die Idee reiner Vergebung ſey, zu wenig. Gott verzeihe dem Sünder unter der einzigen Bedingung der Beſſerung. Damit aber dieſe Beſſerung eintreten könne, müſſe Gott jene Idee ſeiner reinen Sündenvergebung mittelſt Verkündigung an den Menſchen ergehen laſſen, durch den Tod Jeſu, als ein ſinnliches Bild von der Größe der Sünde, mittelſt Anſchauung der Größe in der Strafe, ſofern jene ein ſolches Opfer erfordert, damit dieſe von der Menſchheit hinweggenommen werden könnte, ohne daß dadurch die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes verletzt würde. Da aber das Grundverderben nicht blos in dem Bewußtſeyn, ſondern im Willen, nicht blos im Unglauben, ſondern in der Ohnmacht liegt, ſo muß das Erlöſungswerk, als Wiedervereinigung des Geiſtes mit Gott, ein Werk weſentlicher Mittheilung und Einpflanzung, und kann nicht das Werk bloßer Vorweiſung oder Vorbildung ſeyn. Die erlöſende Kraft Chriſti kann daher nur in ſeinem Leben liegen, und doch ſoll uns auf der andern Seite ſein Leben nur durch ſei-

nen Tod zu Theil werden. Der Grund hievon liegt darin, daß der Logos Gottes bei seiner Incarnation kein gesundes Organ des Menschheitskörpers beseelte. Der Sohn Gottes wurde als Sohn des alten Adams aus einem Weibe geboren. Als heiliger Mensch aber mußte er freiwillig diesen Leib des Todes und der Sünde als ein Opfer Gott hingeben, d. h. das irdische Blut, die Thierseele, ausgießen, um auf solche Weise der Gerechtigkeit genug zu thun, und der Liebe die Hände zu öffnen. So gründet sich der Opfertod Christi auf keine unserer Vernunft unerforschliche Eigenschaft im Wesen Gottes, denn Gott ist die Liebe, wohl aber auf eine Eigenschaft in der menschlichen Natur, die wir hienieden nie völlig begreifen werden, auf welche jedoch die Schrift hinweist, wenn sie sagt: ohne Blutvergießen keine Vergebung, denn die Seele des Fleisches ist im Blute, und das Blut ists, das für die Seele versöhnt. A. a. O. S. 270. Es ist dieß im Ganzen derselbe Gang, welchen die Stiersche Theorie genommen hat, charakteristisch aber ist die dem Blut zugeschriebene versöhnende Kraft, eine Vorstellung, die um so merkwürdiger ist, da sie uns auch bei andern katholischen Schriftstellern der neuesten Zeit begegnet. Bei Günther selbst wird diese Theorie nur als weitere Ausführung der de Maistre'schen Ansicht vom Opfer (vgl. die Abhandlung über die Opfer im 5ten Bande der Uebersetzung der Werke de Maistre's S. 411. f.) gegeben, welcher zufolge die uralte Vorstellung von der sühnenden Kraft des Bluts ihre Wurzel in den tiefsten Tiefen der menschlichen Natur haben soll. Hiemit verbindet de Maistre die Lehre von der Reversibilität, daß die Unschuld für die Schuldigen zahlen könne, und leitet daraus als nächste Folgerung ab, daß, da einmal das Leben schuldig sey, auch ein minder kostbares für ein anderes dargeboten und angenommen werden könne, die Lehre von der Substitution. Noch tiefer greift bei F. Baader (Vorlesungen über eine künftige Theorie des Opfers oder Kultus. Münster 1837.) dieselbe Idee in das mystische Dunkel des Naturlebens ein. Wie nach Baader der durch den Sündenfall in die Materie verstrickte Geist nur durch die Vermittlung der Materie sich zur freieren Thätigkeit sei-

nes geistigen Lebens erheben kann, so sind insbesondere an das Blut, sofern es der Träger des animalischen Lebens, ebendarum aber auch das Gefängniß des Geistmenschen und das Organ des Geistes der Sünde ist, spiritale Potenzen gebunden. Daher soll das Opfer durch das Vergießen des Bluts nicht blos die an dasselbe gebundenen geistigen und seelischen Kräfte, sondern auch, vermöge des solidarischen Zusammenhangs zwischen allen Dingen Einer Klasse, die noch in der Materie befangenen geistigen Kräfte des Opfernden, welche sich mit dem Geopferten in Rapport gesetzt haben, befreien, und in eine höhere Region erheben, oder, was dasselbe ist, die Wirkung haben, daß die den Menschen gefangen haltenden unreinen Mächte von ihm auf das Geopferte abgeleitet werden, ebendamit aber die Kräfte des Geopferten als nährendes und befruchtendes Princip in die Substanz dessen, für den geopfert wird, eingehen — großentheils Vorstellungen, die uns von dem Standpunkte der neuesten Philosophie auf einmal wieder in die von heidnischen Ideen geschwängerte Periode des Gnosticismus und Manichäismus zurückversetzen. Der auf die de Maistre'sche Idee gebauten, bei Baader in Manichäismus auslaufenden Theorie stellt Günther zur Widerlegung eine andere gegenüber (S. 286. f.), welche von der Grundansicht ausgeht, daß es für das reine Geisterreich keine Reversibilität oder Substitution gebe, weil sich die freie Causalität und Substanzialität, als relative Absolutheit, in jedem Einzelnen feindlich entgegensetze, wenn man sich ein organisches Ganze aus den einzelnen Theilen konstruiren, und so die Idee einer Solidarität des Geisterreichs gewinnen wolle. Im Reiche reiner Geister gebe es wohl eine Nachahmung und Verführung, aber keine Stellvertretung und Zurechnung, weil es in demselben wohl zu einem moralischen Personalismus und zu einer dynamischen Hierarchie, nie aber zu einem dynamischen Organismus kommen könne, der nur im Naturleben stattfinde, weil hier all' und jedes Einzelne nur die concrete Erscheinung eines und desselben Princips und der Einen Substanz sey, die die Eine Seele aller Naturdinge sey. Aber Gott habe sich nicht blos mit dem reinen, sondern auch mit dem verhüllten Gei-

sterreich, mit der Menschheit, als der Synthese von Geist und Natur, in lebendigen Verkehr gesetzt. Diese Synthese involvirt einen lebendigen Wechseleinfluß, eine dynamische Reciprocität zwischen den beiden Substanzen. Das Geisterleben ist Persönlichkeit mit Selbstbewußtseyn, das Naturleben Gattungsleben mit Bewußtseyn. Das Individuum in der Natur hat daher nur Werth und Bedeutung in der Gattung und für dieselbe, und nur im Gattungsleben kann eine Fortpflanzung und Vererbung stattfinden. Da nun die Idee von der Menschheit als Synthese von Geist und Natur auch Idee Gottes ist, die in der Menschheit nur real geworden ist, so erkennt Gott kraft dieser Idee den einzelnen Menschen nur im Ganzen seiner Gattung, und die Gattung auch im Einzelnen, sofern dieser der Repräsentant der Gattung seyn kann, wie solches der Fall im Urmenschen als Vater des ganzen Geschlechts ist. Kraft jener Idee und der Participation des Geistes am Gattungsleben mittelst Fortpflanzung kann es in derselben Gattung einen doppelten Anfang, einen doppelten Repräsentanten geben. Ein Sohn des ersten Adam dem Fleische nach kann Vater des ersten Adam und seiner Nachkommen dem Geiste nach werden, und so der Vater des Menschengeschlechts zum Sohne des zweiten Adam. Indem so der erste und zweite Adam derselben Gattung angehören, hebt der freie Gehorsam des zweiten den freien Ungehorsam des ersten Urmenschen auf, und die Menschheit steht als Gattung für die Anschauung Gottes ohne Widerspruch mit Gott da. Dieser freie Willensakt des zweiten Adam, als gänzliche Hingabe seines Daseyns in den Willen der Gottheit, hat nur unter der Herrschaft jener Idee aufhebende Kraft und genugthuende Wirkung, die als solche zugleich eine stellvertretende Genugthuung ist, weil sie nur die Gattung vom Widerspruch mit Gott reinigt, ohne Gott, der jenen Gehorsam nur unter derselben Idee für den Ungehorsam annimmt, mit sich in Widerspruch zu setzen. Dieß ist demnach die Günther'sche, auf der dualistischen Idee des Menschen, als eines Vereinwesens von Geist und Natur, beruhende Satisfactionstheorie. Was wird jedoch durch sie gewonnen? Ihre Basis soll seyn (S. 297.) die Theilnah-

me der Menſchheit an dem Gattungsleben der Natur, inſofern ſie die lebendige Einheit des Gegenſatzes im kreatürlichen Seyn iſt, nur in dieſer Theilnahme bilde die Menſchheit ein organiſches Ganze, und nur in dieſem gebe es eine Reciprocität zwiſchen den Theilen und dem Ganzen, und nur in dieſer komme es ſodann auch zur ethiſchen Reverſibilität der freien Handlungen. Aber gerade hieraus erhellt ja deutlich genug, daß die Theilnahme der Menſchheit an dem Gattungsleben der Natur nur die äußere Bedingung iſt, unter welcher der Menſch von der Schuld und Strafe der Sünde erlöst werden kann. Gibt es eine Erlöſung, die der Menſch ſich nicht ſelbſt geben, die ihm nur durch einen Erlöſer zu Theil werden kann, ſo kann er allerdings nur unter der Vorausſetzung an ihr theilhaben, daß er mit dem Erlöſer in Gemeinſchaft ſteht, alſo in denſelben organiſchen Zuſammenhang hineingeſtellt iſt, welchem der Erlöſer ſelbſt angehört. Allein es iſt dieß zunächſt nur die äußere Seite der Möglichkeit der Erlöſung, und eine ganz andere, davon weſentlich verſchiedene Frage iſt: ob überhaupt der Menſch durch das Verdienſt eines Erlöſers erlöst werden kann, und wenn nun der Menſch als Vereinweſen von Geiſt und Natur definirt, und vom Geiſt im Gegenſatz zur Natur geſagt wird, daß er in ſeiner freien Cauſalität und Subſtanzialität nur ſich verſchulden, nur ſich verdienen kann (S. 293.), ſo iſt ja klar, daß ebendadurch dem Menſchen, ſofern er Geiſt iſt, die Möglichkeit der Erlöſung an ſich abgeſprochen wird, Geiſt aber bleibt der Menſch auch als Vereinweſen von Geiſt und Natur, und wenn auch die Syntheſe von Geiſt und Natur, die das Weſen des Menſchen ausmacht, als Verbindung zweier Subſtanzen oder Lebensprincipien, einen lebendigen Wechſeleinfluß, eine dynamiſche Reciprocität zwiſchen beiden, eine *communicatio idiomatum*, involviren ſoll (S. 287.), ſo iſt doch nicht einzuſehen, warum das Uebergewicht dieſer Reciprocität ſoſehr nur auf die Seite der Natur fallen ſoll, daß der Menſch, um Naturweſen zu ſeyn, aufhört zu ſeyn, was er als Geiſt iſt. Kann aber der Menſch, unbeſchadet ſeines Weſens, um den Begriff eines Naturweſens in ſich zu realiſiren, aufhören zu ſeyn, was er als Geiſt in ſeiner freien

Causalität und Substanzialität ist, so ist ja ebendamit auch zugegeben, daß dieser ganze Gegensatz von Geist und Natur, deren Synthese der Mensch seyn soll, ein durchaus schiefer und begriffsloser ist. Ich habe schon an einem andern Orte (Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus. Zweite Ausg. 1836. S. 231. f. besonders S. 681. f.) diesen Güntherschen Dualismus, und die Principien, auf welchen er beruht, in Untersuchung gezogen. Seitdem hat Hr. A. Günther in seiner neuesten Schrift: Die Juste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit. Wien 1838. auch auf diese „Bemängelung" seiner Theorie Rücksicht genommen. Es hat mich jedoch der ganze meiner Schrift gewidmete Abschnitt (S. 389—408.) nur in der Ueberzeugung bestärkt, daß eine Theorie, die den Gegensatz von Geist und Natur so wenig auf einen klaren Begriff zu bringen weiß, und überall mehr auf pikante, bald dahin bald dorthin abspringende Phrasen, als auf eine zusammenhängende methodische Entwicklung ausgeht, nicht berufen seyn kann, eine bedeutende Stelle in der Geschichte der Philosophie und Theologie einzunehmen.

Register.

A.

Abälard, 150. 190. f. ſein Verhältniß zu Anſelm 195. ſein Commentar über den Brief an die Römer 190. ſeine Sententiae 201. ſeine Apologia 205. Verhältniß ſeiner Lehre zu der des Ap. Paulus 199.

Abendmal 146.

Acceptation 264. 271. 309.

Acceptilation 427. 428.

Adam 127. 193. 226. 255. 274. 328. 662. 750.

Accommodation 477. 523. 556. 597. 600. 609. ihr Wahres und Unwahres 559.

Albert der Gr. 215. 217.

Alexander von Hales 215.

Alexandriner 67. 101. 516. 605.

Allegorie, allegoriſche Bedeutung der Geſchichte Chriſti 467. 470.

Almanius 345.

Allmacht 13. 84. 167. 220. 226. 239. 247. 310. 318.

Allwiſſenheit 372.

Ambroſiaſter 71.

Ambroſius 73.

Ammon 585.

Amyraldismus 367.

Ἀνακεφαλαίωσις nach Irenäus 37.

Ἀντάλλαγμα 76. 80.

Antinomie der Vernunft in der Lehre von der Verſöhnung 589. 688. 746.

Anſelm von Canterb. 12. 142. f. ſein Begriff der Satisfaction 158. 183. 296. ſein Verhältniß zu Abälard 195. ſeine Satisfactionstheorie von den folgenden Scholaſtikern nicht angenommen 218. von Duns Scotus beſtritten 253. 260. ihr Verhältniß zur lutheriſchen 291. 296. 680. — 322. 370. 510. 541. 545. Seine Lehre die der Vernunft adäquateſte Form der Bibellehre 672. 674. Falſche Behauptungen über ſie 680.

Apocha 423.

Apollinaris 110.

Apoſtel 522. 524. 527. 556. 597. 602.

Arianismus 107. 269. neue Form deſſelben 623.

Ariſtoteles 231. 246.

Arminianer 367. 442. 502. das Vermittelnde ihrer Theorie.

Arriaga 345.

Athanasius 85. 94. 99. 105. 108. 112. 322.
Auferstehung 114. Christi 383. 407. 410. 470. 550. 740.
Augusti, 18.
Augustin, 68. 70. f. 85. 110. 144. 161. 202. 233. 510.

B.

Baader, F. 748.
Bähr, 17. 18. 46.
Bahrdt, 515. 523. 526.
Barclai, R. 468.
Basilides 24.
Basilius der Gr. 84.
Baumgarten-Crusius 20. 147. 186. 282.
Belial 80.
Bellarmin 307. 317. 345. 349.
Bernhard von Clairvaux 190. 200. f. 205. 305.
Biel, Gabr. 271. 351.
Blondel 368.
Böhme, J. 466. 470. 474. 671.
Bonaventura 214. f. 247.
Brenner 745.
Bretschneider 609. Schwanken zwischen Supranat. und Rat. 611. über den Tod Jesu 612. Uebereinstimmung mit Steinbart 614.
Buddeus 454.

C.

Calvin, 307. 331. 349. 367. 372. seine Idee von der Menschheit Christi 337. seine Polemik gegen A. Osiander 338. sein positiver Begriff der justitia 341.
Camero 368.
Canz 456.
Capellus 368.
Carpow 488.
Chemniz 303.
Christenthum, seine Eigenthümlichkeit 138. 628. 635. eine neue Schöpfung 723. sein Wesen und Zweck 611. Christ. und Vernunft 150. 593. 597. 611. als Glückseligkeitslehre 507. Metaphysik und Christenthum 706.
Christus als Urmensch 40. die Einheit des Getrennten 126. der urbildliche Mensch 130. 328. Adam und Christus 275. der andere Adam 473. Haupt der Gemeinde 235. 327. der Gipfel der Menschheit 710. der innere Christus 469. der Glaube 463. das Princip der Gerechtigkeit, die justitia essentialis 317. 320. 322. sein himmlisches Fleisch und Blut 463. 469. Prophet 405. 473. Hohepriester 65. 405. 411. Dominus legis 303. thut sich selbst genug 348. wiefern Erlöser im socin. System 405. ist nur Mittler nach der menschlichen Natur 347. ist zum Gehorsam verbunden 355. 481. 498. 541. 554. nicht verbunden 504. sein Gehorsam 33. 62. 280. 297. 303. 636. 332. Belohnung seines Gehorsams 541. sein Leidensschmerz 234. Werth seines Leidens 238. 346. 384. 448. 539. sein Tod 8. 10. 23. 26. 34. als

Kampf und Sieg über den Teufel 27. 35. 43. als Opfer 55. 238. 663. als Ersatz 97. seine Seele als Lösegeld 49. vergl. 88. 239. 604. sein Fleisch eine Lockspeise 75. 79. das psychologisch-sittliche Moment seines Todes 193. 209. 405. 549. sein Tod kein Strafleiden 440. ein Symbol 593. nach Hegel 716. Marheineke 721. Zweckmäßigkeit und Nothwendigkeit seines Leidens und Todes 224. 231. 247. 408. subjektive Nothwendigkeit seines Todes 525. 605. das Beispiel seines Todes 180. 406. Hauptabsicht seines Todes 602. Darstellung der Liebe und Heiligkeit Gottes 651. Wirkungen seines Todes 239. versöhnende Kraft 604. Art seines Todes 332. Beziehung auf das Geisterreich (s. Orig.) 540. 554. 610. Erduldung der Höllenstrafen 307. 348. Widerspruch zwischen seinem Tod und seiner Auferstehung 383. Sein Verdienst 248. 349. seine Gesetzes-Erfüllung 356. seine Ubiquität 355. seine Fürbitte 198. seine eminentia gratiae 237. seine Dignität als Religionsstifter 622. 639. Der historische und urbildliche Christus 621. 626. Seine Sündlichkeit 662. 665. Die kirchliche und die spekulative Christologie 729. der historische und spekulative Christus 739.

Chrysostomus 103. 300.
Clemens von Alex. 50. 52.
Clemens VI. 272. 346.
Communicatio idiomatum 307. 347.
Concordienformel 291. 297. 322. 334. 363. 368. 372.
Confession, die augsb. und die Apologie derselben 289. 298. 301. 304.
Cotta 17.
Creatur, ihr Begriff 123. ihr Unvermögen zur Satisfaction 221. 243. 255. zum vollkommenen Gehorsam 484. die Beschränktheit ihres Wissens 547. 560. ihre Einheit mit dem Wort 268.
Credere und intelligere 150.
Crell 427. 437. f.
Curcelläus 443.
Cyrill von Alex. 102. f. 116. 148.
Cyrill von Jerus. 99.

D.

Dämonen 44. 48. 59. 611.
Daub 696. die Idee seiner Theologumena 697. ihre Einseitigkeit 703.
Dekalogus 359.
Demokritus 472.
De Wette 595. 604. 605. 606. 607.
Dionysius der Areop. 120. 137. 722.
Dippel 472. 657. 660. seine Polemik gegen die alttestamentliche Religion 477.
Dobmaier 743. 745.
Döderlein 72. 80. 530. 547. 555.
Dogma, das christliche in seiner Entwicklung 11. f. 23. 143. f. 742.

Doketismus 66. 82. 139. 143. 145. 179. der kirchlichen Lehre 616. 623. 730.
Dominicaner 270.
Dominicus a Soto 345.
Dualismus, gnostischer 28. von Verstand und Gemüth 596. die hemmende Schranke der Schleiermacher'schen Glaubenslehre 633. manichäischer 675. 678. neuester katholischer 752.
Duns Scotus 217. 218. f. sein Gegensatz zu Thomas 248. 261. bestreitet die Anselm'sche Theorie 253. bezieht das Verdienst Christi nur auf die menschliche Natur Christi 253. 261. seine rationalistische Tendenz 258. seine Lehre von der Person Christi 261. sein höchstes Princip 263. sein Pelagianismus 269.
Durandus de S. Porciano 270.

E.

Eberhard 511. spricht das Bewußtseyn des neugewonnenen Standpunkts aus 514. wendet die Accommodationstheorie an 522.
Eckermann 523. 525.
Ekhardt 366.
Engel 161. 174. 256. 279. 294.
Episcopius 443.
Erigena, Joh. Scotus 118. f. Charakter seines Systems 131. Urtheile über ihn 136. seine Trinitätslehre 145. — 465. sein Verhältniß zu Fichte 693. 696. 704. — 722.
Erlösung, Begriff 5. 89. Erlösungswerk nach Irenäus 38. ihr Princip 107. spekulative Idee derselben 127. nach Anselm 157. doppelte der Quäker 468. Erlösung und Rechtfertigung 469. S. die verwandten Art.
Erneſti, Gegner Töllner's 503. 552. seine Verdienste um die Exegese 521. über Accommodation 558.
Eudämonismus des socin. Systems 414. der vorkant'schen Periode 504. 506. 565. 572.
Eusebius von Cäsarea 99.
Eutyches 145.
Exegese, socinianische 391. ihr Fortschritt 521.

F.

Ferrandus, Diac. 72.
Flatt, C. Ch. 583. 585. 599. 616.
Formula cons. Helv. 367.
Fichte 634. seine Versöhnungslehre 692. seine Uebereinstimmung mit Scotus Erigena 693. 696. 704. seine Ansicht vom Historischen des Christenthums 705. Einseitigkeit seiner Religionslehre 708.
Franziscaner 270.
Frassenius 345.

G.

Galura, B. 743.
Gehorsam s. obedientia.
Geist, der heilige, 41. 139. 140. 697. bei Osiander und Calvin

343. als Gemeingeist 631. der Geist als die absolute Identität 712. als der absolute, der dreieinige 712. f. der natürliche 715. der Proceß des Geistes 737. 745. der endliche Geist und der absolute 738.
Gemeinde 714. 716. 718. 740.
Genugthuung s. Satisf. u. s. w.
Gerhard 290. 305. 307. 348. 390.
Gesetz, nach der protest. Lehre 302. 356. Nothwendigkeit seiner Erfüllung 361. Relaxation des Gesetzes 416. 439. Aufhebung des Gesetzes 653.
Gerechtigkeit, Begriff 13. 68. socinianischer 374. Moment dieses Begriffs für die Entwicklung des Satisfactionsdogma's 27. 158. 160. 188. 219. 232. 308. 370. 650.
Glaube im protest. Sinn 287. 291. 373. 397. 460. im socin. 397. Verhältniß des soc. Begriffs zum protest. 402. armin. Begriff 448. 450. nach Weigel 463.
Gnostiker 23. 51. 82. 143. 145. 470. 711. 749. die Bedeutung der Gnosis 146. 465.
Göschel 682.
Gott, der Sohn und Geist die Hände Gottes 41. alles in allem 134. Menschwerdung 164. 175. 267. nach Thomas von Aq. 269. nach Wessel 279. nach Schelling 710. die Ehre Gottes 170. seine ratio 170. sein Proceß 170. 184. 710. 713. seine ewige Geburt 467. sein absolutes Wesen nach Anselm 188. nach Thomas und Duns Scotus 188. 263. socinian. Begriff Gottes 371. Seyn Gottes nach Fichte 693. Gott erkennt sich selbst im Menschen 465. Der Zorn Gottes 473. 659. 668. 674. 677. Gott als Richter 310. als Glaubiger 378. als Regent 415. 513. als die moralische Weltordnung 588. Sein adäquates Abbild in der Menschheit 621. Physischer Begriff Gottes 677. Negation Gottes 673. 678. Immanenz Gottes im Menschen 739.
Gottmensch 2. 5. 7. 40. 42. 63. 83. 102. 117. 119. 717. Princip der Einheit Gottes und des Menschen 330. wiefern der Gottmensch nothwendig 222. 260. 279. 434. sein Blut 309. sein Tod 166. ob zu sterben schuldig 182. Der spekulative Begriff des Gottmenschen 734. 738. f.
Gotti 345.
Gratia prima et secunda 257. infusa 352.
Gregor der Gr. 68. 77. 78. f. 92. 202.
Gregor von Nazianz 85. 87. 109. 114.
Gregor von Nyssa 70. 73. 74. 81. 85. 113. 277.
Gregorius de Valentia 345.
Grotius, H. 414. 443. das Wesentliche seiner Theorie 419.

ihr Unterſchied von der kirchlichen Lehre 420. von der socin. 429. 433. ihr Widerſpruch 438. ihre Gegner in der luth. Kirche 454. 513. ihre Anhänger 538. 541. 546. 609. ſein juridiſcher Formalismus 423. 425. 434. 435. ſ. das Gegenſtück zu ſeiner Theorie 676.
Gruner 532.
Günther, A. 746. f.

H.

Hahn 649.
Haſe 722.
Haſenkamp 656. f.
Hegel 147. 150. 330. ſeine Religionsphiloſophie 712. die Gegner deſſelben 723. ſittliche Einwendungen 728.
Heidenthum 2. f. heidniſcher Doketismus 59. doketiſcher Charakter 83. 139.
Heiligkeit, ihre Idee 572. Heiligkeit und Gerechtigkeit 655.
Heilmann 531.
Henke 523. 525.
Henno 345.
Hilarius, Diac. 71. von Pictavium 100. 116.
Homilien pſeudoclem. 40. f.
Huber, U. 455.
Hugo von St. Victor 206.
Hutter 290.

J.

Jacobus de Teramo 80.
Idee, äſthetiſche 595. 605. Idee und Wirklichkeit 621. 724. die abſolute Idee 626. die Realiſirung der Idee 622. 741.
Ignatius 25.
Imperativ, der kategoriſche 574. 575. 588. Widerſtreit mit der Gnade des Evangeliums 588.
Imputatio 314. 358. 368. 390. Imputation und Satisfaction 386.
Johannes von Damaſcus 79. 91. 234.
Irenäus 30. 64. 67. 68. 297.
Irvingismus 665.
Iſidor von Hiſpalis oder Sevilla 72. 79.
Judenthum 2. f. 477. 509. 527.
Jungfrau, die himmliſche 466.
Juriſten 419. 682. 747.
Juſtin der M. 26. 366.
Justificatio nach Thomas von Aq. 269. im luther. Syſtem 313. 318. 365.
Justitia legis 330. justitia essentialis 317. 320. 322. 368. imputativa 388. 449. 459. 463. 472. 477.

K.

Kant 14. 282. Verhältniß der Kant'ſchen Philoſophie zum Socinianismus 413. das Charakteriſtiſche der Kant'ſchen Philoſ. 565. f. Kant's Lehre vom guten und böſen Princip und von der Verſöhnung 575. ihr Princip 576. 578. 582. ihre Einſeitigkeit 587. f. die Kant'ſchen Theologen 567. 584. 629. Kant'ſche Interpretation 596. Kant und Schleiermacher 628. f.

Karg, G. 353.
Καταλληλον 96. 188.
Katholiken, ihre Lehre von der Versöhnung 344. 743. ihr Pelagianismus 350.
Kirchenzeitung, evang. 435. 672. 681.
Klaiber 641.
Klee 744.
Klüpfel, E. 743.
Knapp 530. 547. 549. 554.
Kreuz als Symbol 233.
Krug 589.

L.

Lange, J. 415. 557. 473. 477.
Lang 558.
Law, W. 670.
Leibniz 458. 492. Leibniz-Wolfsche Philos. 457.
Lenz 19.
Leo der Gr. 68. 72. 77. 93. 116.
Leviathan 79. 225.
Licht, das innere 469. 473. 704.
Limborch 443.
Löffler 515. f. beschränkt die Sündenvergebung auf die Sünden der Heiden und Juden 527. Inconsequenz 529.
Logos 36. 38. 42. 63. 541. Princip der Versöhnung bei Origenes 65. bei Athanasius 95. bei Cyrill von Alex. 104. seine Menschwerdung 97. 111. 131. 541. 748. sein Mittleramt 605.
Lugo, Joh. de, 345.
Luther 289. 290. 298. 350. 515. die lutherischen Theologen 289. 305. 307. 454. ihr Unterschied von Osiander und Calvin 334. 361. 366. ihre Gleichgültigkeit gegen die symbolisch-kirchliche Lehre 552. 562. Charakter des luth. Lehrb. 372. seine Einseitigkeit 414. seine Aeußerlichkeit 462.

M.

Maistre, de, 748.
Manichäismus 250. 510. 675. 677. 749.
Marcion 24. 28. 30. 51. 52. 79.
Marheineke 718. 731. 735.
Medina 345.
Melanchthon 289. 343.
Menken 656. f. eigene Vorstellung von der Sündlichkeit Christi 662. vom Kampf mit dem Teufel 664. vom Fall 662. 664.
Mensch, der erste 37. das Bild, nach welchem er geschaffen wurde 39. 117. 124. 269. 328. die Einheit der Creatur 124. Unterschied der Geschlechter 125. seine doppelte Natur 127. 135. sein Fall 125. 127. 273. seine Rückkehr 133. allein das Subjekt der Erlösung 294. Mikrokosmus 465. der alte und der neue Mensch 579. der Mensch an sich 724. seine wesentliche Einheit mit Gott 726. 734.
Menzer, B. 366. 367.
Meritum, scholast. Begriff 237. 245. luth. 311.
Messiasbegriff 603. 606. 641.
Michaelis 530. 539. 540. 550. seine Hypothese von der Erbsünde 561.

Montanismus 41.
Monophyſiten 145.
Morus 547.
Mythus, mythiſche Seite des Dogma's 53. 61. 143. 186. 294. Mythen von Oſiris, Herakles u. ſ. w. 723.
Myſtiker, myſtiſche Anſicht von der Verſöhnung 111. 236. 618. die Myſtiker der proteſt. luth. Kirche 459. 473. die Tendenz der Myſtik 466.

N.

Natur, ihre Differenzen oder ihre vier Formen 121. 139. ihre Zerriſſenheit eine Folge der Sünde 125. ihre Rückkehr 134. Natur und Geiſt 715.
Neander 20. 200.
Negation 71. 133. 134. 137. 673. 678. 687.
Neſtorius 72. 103. f. Neſtorianismus 499.
Nitzſch, C. L. 606. C. J. 641.
Nominalismus 270. 732.
Nothwendigkeit, ihr Begriff 231. necessitas consequentiae 253.

O.

Obedientia activa und passiva 281. 297. Verhältniß beider 305. 312. 315. 326. 330. 354. 381. die obed. act. 313. 350. 352. beſtritten von Töllner 479. aufgegeben von Storr, Knapp u. A. 554. der thätige und leidende Gehorſam nach Schleiermacher 636. nach Daub 699. nach Marheineke 721.
Occam, W. 271.
Olevianus 366.
Opfer 5. 10. 54. 65. 88. 92. 213. 393. 443. 477. jüdiſche Opfertheorie 523. 556. 597. neueſte Opfertheorie kathol. Theol. 748.
Origenes 43. ſeine Lehre von den Dämonen 43. das Mangelhafte ſeiner Lehre von der Erlöſung 66. 75. ſeine myſtiſchen Vorſtellungen 144. 554. 711.
Oſiander, Andr. Hauptpunkte ſeines Streits 318. ſein Begriff von der Rechtfertigung 326. von der Gerechtigkeit 340. ſeine Lehre von Chriſtus 323. vom Ebenbild Gottes 328. myſtiſcher Charakter ſeiner Lehre 327. 459. des Pantheismus beſchuldigt 339. ſein Verhältniß zu Calvin 338. zu Piſcator 368. Weigel über ihn 464.

P.

Palacios, Mich. de 271.
Paradies 126.
Pareus 366.
Parſimonius 353.
Paulus, der Ap. 7. 72. 199. 332. 354. 398. 477. 644. ſeine allegoriſirende Methode 516.
Pelagianismus 269. 350. 561. 726.
Petau, Denys 18.
Petrus Lombardus 69. 79. 84. 148. 208. 233. ſeine Sentenzen 209. 214. 248.
Pfaff 454.
Philoſophie, die neuere 692. 696.
Philo 66.

Digitized by Google

Piscator 350. 353. sein Verhältniß zu Socin 370. 380. zu Töllner 480. 482. 483.
Plato 522. Platonismus 696. Platonismus und Christenthum 120. 138.
Prädestination 108. 154. 372. 448. 449.
Protestantismus 281. sein Princip 287. sein Standpunkt in der Lehre von der Erlösung und Versöhnung 295. sein Verhältniß zum Socianismus 371.

Q.

Quäker 467.
Quenstedt 305. 308. 312. 348. 457.

R.

Rationalismus 587. 604. 611. 617. 679. 741.
Ravensperger 438.
Realismus 271. 732.
Reatus poenae 242. 246.
Rechtfertigung 313. 321. 325. das Imputative und Deklaratorische 316. 342. 444. 459. 472. Lehre Piscators 354. der Socinianer 402. der Quäker 470. Verhältniß zur Sündenvergebung 358. 365. Rechtfertigung und Erlösung 469. Kant'scher Begriff 580. 585.
Reformation 13. 285.
Reformirte, in Frankreich 367. die Lehre der Reform. von der obed. activa 367.
Reinhard 530. 546. 553.
Religion 1. 287. 697. 726. 736.
Remissio 422. peccatorum 241. 311. 358. 368. 483.
Robert Pulleyn 205.

S.

Sartorius 679.
Satisfactio 101. superabundans 238. 259. 264. 267. 745. satisf. und meritum 311. satisf. solutio und remissio 422. 425.
Satisfactionstheorie 12. 18. 101. 103. Anselm'sche 142. 156. 541. ihr Grundbegriff 157. Die folgenden Scholastiker 189. Begriff der Satisf. nach Anselm 158. 163. 183. 188. 296. nach Abälard 196. nach Thomas 237. 246. nach Duns Scotus 255. lutherischer 289. Lehre der Reformatoren 272. der F. C. 291. die Kant'sche Theorie und die kirchliche 580. juristische Theorie 682. Satisf. und Justifikation im protest. System 313. 318. 358. Bestreitung der lutherischen Satisfactionslehre 370. 374. 377. Hauptmomente der Opposition gegen sie 370. 479. Neuere Gegner 648. f. Tiefere Bedeutung dieser Lehre 690. ihr Verhältniß zur Hegel'schen Versöhnungslehre 725. Das Widersprechende des Satisfactionsbegriffs 580. das Magische desselben 616. Harte Vorwürfe 388. 444. 472. 475. 510. 516. 656. 660. Das Verhältniß der Satisfactionslehre zur Schrift 599.

Schaller, J. 737.
Schelling 709. 713. 714.
Scheols-Idee 613.
Schleiermacher 318. 330. 614. f. das Eigenthümliche seiner Glaubenslehre 615. 619. 639. in der Lehre von der Versöhnung 689. ihr Ungenügendes 691. die Inkongruenz des Geschichtlichen und Urbildlichen in der Schl. Christologie 621. Die Consequenz der Principien 625. Sein Verhältniß zu Kant 629. Verschiedene Standpunkte seiner Schriften 634.
Schlosser über Abälard 198.
Schmid, C. Ch. E. 568. 586. 588.
Scholastik, ihr Charakter 142. 147. 189. ihre Dialektik und Metaphysik 154. 184. 285. ihre rationelle Tendenz 150. f. 185. ihre Perioden 195. 214. ihre Haltungslosigkeit und ihr transcendenter Dogmatismus 230. 286. ihre Einseitigkeit 295. ihre Vorliebe für das Typische 156. 233. Protest. Scholastiker 454. 514.
Schott 608.
Schubert 504.
Schwarz, Jld. 713.
Schwarze 530. 550.
Schweizer 621.
Schwenkfeld 459. seine Polemik gegen Luther 460.
Scotisten 270. 288. 344. 348.
Seiler 530. 534. 539. 550. 552.
Semler 523. 532.
Senff 558.
Socianismus 371. seine Dialektik 373. 377. 386. sein Reflexionsstandpunkt 373. 376. seine Christologie 409. seine Uebereinstimmung mit der Kantschen Philosophie 412. seine Einseitigkeit 414. seine Exegese 391. 432. Lehre der neuern Socinianer 451. Neuere Gegner der socin. Lehre 537.
Socinus, F. 374. — 421. 431. 443. 495. 660.
Sohn Gottes 40. 138. 144. 165. 210. 263. nach Kant 578. nach Daub 698. nach Schelling 700. nach Hegel 713. seine Beziehung zur Creatur 268. seine Menschwerdung 39. 328. 466. 503. 552. 662. 701. 648.
Spalding 505.
Stancarus 347.
Stäudlin 585. 593. 599. 602.
Steinbart 507. 614.
Stellvertretung 8. 46. 56. 96. 277. 304. 638. 652. 685. 744. 747.
Stephanus Gobarus 85.
Steudel 644. 728.
Stier 660. 667. 748.
Storr 530. 541. 554. sein Verhältniß zu Anselm 541. zu den Socinianern 545. zu Grotius 538. gegen die Accommodations-Idee 557. das Charakteristische seines Standpunkts 561.
Strafe, ihr Begriff 379. 441. 474. 507. 515. 582. 687. positive Strafen 454. 476. 532. doppelte Art von Strafen 475. natürliche und positive 508. 532.

589. 647. Zweck der Strafe Besserung 511. 518. 535. 567. 651. Unmöglichkeit der Strafenaufhebung 476. 518. 568. 584. Nothwendigkeit derselben 568. Möglichkeit 571. Der Strafproceß der Liebe 683.
Strafexempel 418. 422. 425. 427. 430. 438. die Grotius'sche Idee immer wieder festgehalten 494. 538. 541. 546.
Suarez 345.
Sünde, Anselm'scher Begriff 158. 187. der des Duns Scotus 250. ein Gottesmord 308. die Negation Gottes 673. 675. Sündenvergebung 356. Begriff derselben im N. T. 599. Unmöglichkeit derselben 516. 518. 674. Sündenvergebung und Genugnugthuung 378. 421. S.V. und Seligkeit 483. S.V. und Besserung 536. Verhältniß der Sündenvergebung zum Tode Jesu 404. f. 592. Sündenvergebung kein Gegenstand der Spekulation 679.
Süskind 571.
Sykes 523.
Symbol 593. symbolische Ansicht vom Tode Jesu 442. 593. 606. von seiner Person 655.
Synode, die Trid. 344.

T.

Tanner 345.
Taufe, ihre Bedeutung nach Thomas 243.
Taylor 523.
Teller 523. 558.
Tertullian 25. 52. 100. seine Christologie 40.
Teufel, sein Verhältniß zur Versöhnungs-Idee 27. seine Herrschaft und sein Recht 30. 36. 47. 68. 89. 155. 191. 200. 211. 233. 555. seine Täuschung 34. 49. 52. 53. 73. 76. 462. sein Kampf mit dem Erlöser 34. 43. 461. 664. sein dualistisches Verhältniß zu Gott 57. 69. 155. 187. Der Mörder von Anfang an 127. Der Kerkermeister Gottes 192. carnifex 307.
Theodoret 70. 85. 297.
Theologie, ihr Charakter vor der Scholastik 143. kataphatische und apophatische 137. Verhältniß der Theologie und Philosophie 149. 458. Theologie und Jurisprudenz 682. 688.
Theosophie 465.
Thomas von Aq. 217. 230. f. beschränkt das Verdienst Christi nicht blos auf die Erbsünde 246. sein Verhältniß zu Anselm und Duns Scotus 260. seine Idee vom mystischen Leib Christi 235. 327. sein höchster Standpunkt 264.
Thomasius über Origenes 61.
Thomisten 270. 288. 344.
Tieftrunk 568. 573. 593.
Töllner 478. sein Verhältniß zu Piscator 480. 482. 483. zu Socin 495. Zweck seines Angriffs 490. Moment desselben 492. 497. sein Nestorianismus 499.

seine Divergenz von der kirchlichen Lehre 501.
Tod als Negation 71. 133. personificirt 96.
Tournely 345.
Transsubstantiation 146. 152.
Trinität nach Scotus Erig. 140. nach Athanasius 145. nach Anselm 165. nach Socin 374. nach Schleiermacher 632. nach Daub 697. nach Hegel 712.
Tzschirner 587. 605.

U.

Unigenitus, Bulle, 272. 346.
Ursinus 366.
Usteri 722.

V.

Valentianer 24.
Vasquez 345.
Verdienst 235. 237. 248.
Versöhnung, Begriff 5. Momente desselben 9. Perioden der Geschichte des Dogma's 15. Realität des Begriffs 119. mystische Ansicht 111. naturphilos. 124. 136. als Proceß in Gott 170. 184. protest. Begriff 295. socin. 377. 395. Kant'scher 578. 582. 587. Schleiermacher'scher 618. 625. 634. Fichte'scher 692. Daub'scher 697. Schelling'scher 710. Hegel'scher 713. 727. Das Wesentliche des spekulativen Versöhnungsbegriffs 738.
Vossius 438.

W.

Walch 301. 478.
Wegscheider 587. 604.
Weigel, V. 463. seine Schriften 463.
Werke 398. 450. 460. 472.
Wessel, Joh. 276. seine Bestimmung des stellvertretenden Leidens 279. Moment der Liebe 278. sein Begriff des Testaments 279. über obed. act. 281. 300.
Wichmann 504.
Wikliff 272. das Moment der Buße 274.
Winkelmann 366.
Wort, inneres 469. 473. s. Logos.

Z.

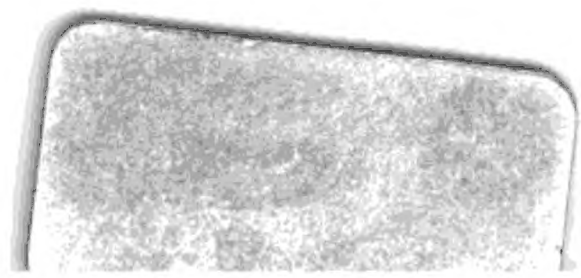
Ziegler 17.

Druckfehler.

S. 40. L. 10. v. u. l. in welchem, als Menschen, st. als Mensch
— 60. — 10. v. u. l. nimmt st. nennt
— 152. — 1. unten l. Transsubstantiation
— 173. — 13. v. o. l. 160. st. 16.
— 404. — 5. v. o. ist „mit Gott" zu streichen
— — — 9. v. o. l. desselben st. derselben
— 638. — 12. v. u. l. der thätige st. der Thätige
— 641. — 10. v. o. l. das st. Das.

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google